numéro 21-22 / hiver 1972-73 / 25 F

GEORGES DUMEZIL & LES ETUDES INDO-EUROPEENNES

NOUVELLE ECOLE

qu'est-ce que NOUVELLE ECOLE

Le mouvement des connaissances s'amplifie au XX° siècle à une vitesse vertigineuse. Et l'on ne peut que s'en féliciter. Ce développement présente pourtant deux graves défauts.

Il manque d'équilibre. Le progrès des connaissances techniques, notre savoir sur le monde, est allé beaucoup plus vite que notre savoir sur nous-mêmes. Certaines recherches ont été délibérément freinées, certains domaines sont encore régis par des systèmes dogmatiques ou des idées reçues.

Par ailleurs, au fur et à mesure que la connaissance avance et se formule dans l'abstrait, le savoir sur les choses paraît se détacher des choses. Il se retourne parfois contre elles. Certaines théories ne semblent élaborées que pour nier des lois naturelles immuables, les valeurs fondamentales d'une civilisation occidentale trois fois millénaire, ou les simples évidences du sens commun.

Dans ce flot de théories d'une égale assurance, mais bien souvent contradictoires, se dessine peu à peu une tendance à l'ahurissement dont les esprits sont victimes. Un nouveau sophisme, profondément négateur celui-là, tend à décourager la raison en utilisant les mots pour eux-mêmes. Et la connaissance se détruit à ce mot d'ordre : tout égale tout.

La revue *NOUVELLE ECOLE* se fixe par conséquent une double tâche :

1. Etudier et analyser un certain nombre de thèses et de faits nouveaux, émanant d'autorités incontestables, qui apportent au monde contemporain des éléments essentiels de connaissance, mais qui restent noyés dans le fatras des derniers dogmatismes, parce qu'ils remettent en cause des idéologies périmées.

Ces analyses se doublent des synthèses nécessaires à faire le point dans tous les domaines. Tant il est vrai qu'une démarche rationnelle, jointe à un certain recul vis-à-vis de l'accessoire, permet de discerner combien l'essentiel est lié dans l'histoire, la philosophie, la biologie, les sciences humaines et physiques, ou le mouvement des idées.

2. Dégager ensuite la signification profonde, épuiser toutes les conséquences de l'état réel des connaissances actuelles. Montrer, à l'exclusion de tout argument politique ou polémique, mais avec l'esprit d'initiative, de tolérance et de réflexion propre aux Occidentaux, comment les faits confirment ou bien démentent des théories qui n'auraient, de toute façon, jamais dû s'en écarter. ■

*

COMITE DE PATRONAGE

Hervé LAVENIR ☐ Licencié ès Letres, diplômé de l'Ecole des Sciences politiques, ancien élève de l'ENA, économiste, fonctionnaire international, président du Centre d'études et d'action européennes.

C. Scott LITTLETON ☐ Professeur d'anthropologie, président du Département de sociologie et d'anthropologie à l'Occidental College de Los Angeles.

Bengt LÖFSTEDT ☐ Professeur de latin médiéval à l'Université de Californie (Los Angeles).

F. J. LOS ☐ Ethnologue, historien docteur en philosophie, docteur en géographie sociale, professeur de géographie (Pays-Bas).

Stéphane LUPASCO ☐ Docteur ès Lettres, ancien chargé de recherches au CNRS, épistémologue.

Jean MABIRE ☐ Ecrivain, journaliste, ancien directeur de la revue *Viking*.

Jacques de MAHIEU ☐ Docteur ès Sciences politiques, docteur ès Sciences économiques, licencié de philosophie, docteur en médecine honoris causa, ancien recteur de l'Université argentine des Sciences sociales, ancien doyen de sa faculté des Sciences politiques, directeur de l'Institut de Science de l'Homme de Buenos-Aires.

Angelo MAJORANA ☐ Professeur de psychologie aux facultés de Sciences politiques et de philosophie de l'Université de Catane, membre du Comité scientifique de la Société de Psychologie médicale de langue française.

Marc MARCEAU ☐ Directeur de la revue et de l'agence de presse *Europe Sud-Est*, correspondant du *Monde* à Athènes.

Jean R. MARECHAL ☐ Ingénieur civil des Mines, ancien professeur du cours de Métallurgie à l'Ecole Industrielle supérieure de Liège, chargé de recherches au CNRS, délégué du Groupe de liaison et d'information archéologique de Normandie.

Thierry MAULNIER ☐ Membre de l'Académie française, écrivain, journaliste, auteur dramatique, Grand Prix de littérature de l'Académie française 1959, président de l'Association France/Etats-Unis.

Paul de MERITENS ☐ Directeur du *Courrier de Paul-Dehème*.

Armin MOHLER ☐ Ecrivain, chargé de cours à l'Université d'Innsbruck, prix Adenauer 1967 (Munich).

Thomas MOLNAR ☐ Ecrivain, doctorat de littérature française à l'Université Columbia, professeur de Littérature française et d'histoire des idées européennes au Brooklyn College de New-York.

Carlo MONGARDINI ☐ Professeur de sociologie à la faculté de Sciences politiques de l'Université de Salerno (Naples).

Jules MONNEROT ☐ Sociologue.

Michel MOURLET ☐ Ecrivain, journaliste, ancien directeur de la revue *Présence du cinéma*, directeur du journal *Matulu*.

Louis PAUWELS ☐ Ecrivain, ancien rédacteur en chef de *Combat*, fondateur de la revue *Planète*, directeur général du Club des amis du livre (CAL).

Roger PEARSON ☐ Docteur en philosophie, M.Sc. (Economics), B.Sc. (Hon.), président du Département d'anthropologie, de philosophie et de religions comparées à l'Université de Southern Mississippi (Hattiesburg).

André PIETTRE ☐ Agrégé des facultés de Droit, ancien doyen de la faculté de Droit et des Sciences politiques de Strasbourg, professeur à la faculté de Droit et des Sciences économiques de Paris.

Jean O. PIRON ☐ Professeur de biologie, rédacteur en chef de *La Pensée et les hommes* (Bruxelles).

Louis ROUGIER ☐ Agrégé de l'Université, docteur ès Lettres, logicien, historien des religions, ancien président du 1er Congrès international de Philosophie scientifique (Sorbonne) et du Colloque Walter-Lippmann, professeur honoraire à la faculté des Lettres de Caen.

Yves de SAINT-AGNES ☐ Ecrivain.

Giuseppe SANTONASTASO ☐ Professeur titulaire de la chaire d'Histoire des doctrines politiques à l'Université de Naples.

Robert SCHILLING ☐ Ancien élève de l'Ecole Normale supérieure et de l'Ecole française de Rome, professeur de Langue et de civilisation latines à l'Université de Strasbourg, directeur d'études à l'Ecole des hautes études (sections Sciences religieuses, religions de Rome), directeur de l'Institut de latin de Strasbourg.

Paul SERANT ☐ Ecrivain.

Louis-Claude VINCENT ☐ Ancien professeur à l'Ecole d'Anthropologie de Paris, membre de la Société des océanistes.

Gérard ZWANG ☐ Docteur en médecine, ancien chef de clinique chirurgicale à la faculté de médecine de Paris. ■

En couverture :

* *Athèna. Successivement honorée aux petites Panathénées pour la santé, la victoire et la souveraineté. Déesse éponyme, protectrice de la Cité sous les aspects des trois fonctions. Statue de la fin du IVème siècle av. notre ère (Musée national, Athènes).*
* Evergreen : *les arbres qui restent verts dans le froid. La flamme qui veille et chauffe dans la nuit. La nature qui retient son souffle. L'espoir avant la certitude. Une année qui finit : donc, une année qui commence (archives).*

NOUVELLE ECOLE

sommaire

NOUVELLE ECOLE paraît tous les deux mois / la mise en page et la maquette sont réalisées par Alain de Benoist

Le directeur administratif, Philippe Milliau, et le secrétaire de rédaction, Jean-Claude Valla, sont assistés par France Ferlat et Frédérique Rouy (secrétariat)

Chaque numéro est vendu 15 F / les conditions d'abonnement se trouvent en page 163

Crédits photos pour ce numéro : éd. Gallimard : 13 / Giraudon : 32, 59, 85 / Bulloz : 47 / Musée des antiquités nationales : 42 / éd. du Chêne : 133, 136, 138 / Jürgen Spanuth : 154 / F. Laroche : 28, 33, 59, 63, 69, 71, 73, 88 / Jean-Pierre Guillaume : 7 / Roger-Viollet : 23, 37, 39, 42, 46, 67, 69, 80, 81, 87, 90, 91, 92, 94, 97, 99, 115, 131 / Alinari : 44 / ORTF : 103, 116 / Office du Tourisme irlandais : 83 / archives : 12, 35, 36, 43, 45, 76, 101, 105, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 143, 153 / Dalmas : 129

Publicité : 1 500 F la page en noir / tarifs détaillés sur demande / chargé de la publicité : Jean-Claude Valla

La revue est tirée sur les presses des éditions «La Source d'Or», à Marsat (63) / tous droits réservés : copyright *N. E.*, sauf accord spécial / dépôt légal : 1er trimestre 1973 / commission paritaire : numéro 46 384

rédaction et administration : boîte postale 129-07 75326 Paris Cedex 07

numéros 21 et 22 / novembre 1972-février 1973 / hiver / cinquième année



rédacteur en chef : Alain de BENOIST

secrétaire de rédaction : Jean-Claude VALLA
directeur administratif : Philippe MILLIAU

comité de rédaction

BELGIQUE. *Secrétaire général.* Claude Vanderperren (Bruxelles) / *administration : NOUVELLE ECOLE.* 10 rue Guillaume De Muylder. 1160 - Bruxelles (tél. : 73.14.20).

ITALIE. *Secrétaire général :* Dr. Antonio Lombardo, professeur de sociologie politique à l'Université de Messine / *administration : NOUVELLE ECOLE.* Viale Regina Margherita 35 B. Catania 95123.

ALLEMAGNE. *Secrétaire général :* Dr. Henning Eichberg, professeur assistant à l'Université de Stuttgart (Institut d'études sociales) / *administration : NOUVELLE ECOLE.* 7 - Stuttgart. Mezgerstrasse 34.

GRECE & PAYS des BALKANS. *Secrétaire général :* Eleftherios Mamounas (Grèce) / *administration : NOUVELLE ECOLE.* c/o Société internationale des études homériques. 8 rue Kanaris. Athènes.

ESPAGNE. *Secrétaire général :* Dr. Angel Bayod Monterde (Saragosse).

SUISSE. *Secrétaire général :* Dr. Guiu Sobiela, professeur de philologie romane (Zurich) / *administration : NOUVELLE ECOLE.* Eisfeldstrasse 33. 8052 - Zurich.

SCANDINAVIE. *Secrétaire général :* François-Xavier Dillmann, Université d'Uppsala / *administration : NOUVELLE ECOLE.* Valhallagatan 16. 753 34 - Uppsala.

ETATS-UNIS. Donald A. Swan, M.A. (Economics, Mathematics), secrétaire général de l'IAAEE, professeur de mathématiques à la City University of New-York / *administration : NOUVELLE ECOLE.* 88-42, 209th Street. Queens Village, N. Y. 11427.

REPUBLIQUE SUD-AFRICAINE. *Secrétaire général :* Lucien F. Morineau (Johannesburg) / *administration : NOUVELLE ECOLE.* 31 Torquay Road. Parkwood, Johannesburg.

REPUBLIQUE ARGENTINE. *Secrétaire général :* Prof. Pedro S. Ilvento (Buenos Aires) / *administration : NOUVELLE ECOLE.* c/o Instituto de Ciencia del Hombre. Luis Saenz Pena 160 3° C. Buenos Aires.



L'homme de l'avenir est celui qui aura la mémoire la plus longue (Friedrich Nietzsche).

itinéraire

Avec l'hommage rendu dans ce numéro à l'oeuvre de Georges Dumézil, *Nouvelle Ecole* manifeste, une fois de plus, le profond intérêt qu'elle porte au vaste et complexe thème «indo-européen». Cet intérêt s'explique de plusieurs façons qui, dans le cadre des travaux entrepris ici, nous apparaissent toutes essentielles. Il est donc nécessaire de bien s'en expliquer.

Indo-européen est, comme on le sait, un terme conventionnel par lequel on désigne une langue parlée aux débuts du néolithique et dont la «découverte», par une linguistique s'étant ainsi constituée en science (au sens moderne du mot), remonte aux premières décennies du XIXème siècle. Etant donné que toute langue présuppose des utilisateurs, la découverte de la *langue* indo-européenne *(l'indo-européen)* est aussi la découverte d'un groupe de *parlants (les Indo-Européen)*, c'est-à-dire d'un *peuple* et d'une *civilisation.* Georges Dumézil a entrepris, en de multiples livres, de restituer les dimensions et d'étudier les caractères de cette civilisation.

Nous *savons* donc aujourd'hui, et d'une manière assurée, ce que les hommes de la fin du XVIIIème siècle ignoraient, à savoir que, dans un lointain passé, il a existé un «peuple indo-européen», et que la langue de ce peuple est l'ancêtre en ligne directe d'un grand nombre de langues parlées tant dans l'Antiquité que de nos jours, notamment des parlers néo-latins, germaniques, celtiques, baltiques, helléniques, slaves et indo-aryens. En outre, nous *savons* aussi, et avec non moins de certitude, que l'héritage indo-européen a *conformé* d'une façon déterminante les civilisations ayant donné naissance à la «civilisation européenne», et qu'il véhicule encore, ne serait-ce que par le biais du seul *fait linguistique*, une certaine «vue du monde» *(Weltsicht)*, laquelle est sans doute ébranlée dans sa substance, mais reste toujours active comme force contraignante de *re-présentation*, et structure le cadre même de notre pensée.

On saisit ici, immédiatement, la première raison de notre intérêt pour la *res indo-europeana.* Dans une Europe occidentale nécessairement appelée, au sein d'un monde devenu *planétaire*, à traduire en unité politique son unité séculaire de civilisation, nous parlons tous des langues néo-indo-européennes et relevons donc tous, par delà des millénaires d'*histoire*, d'une même «vue du monde» qui conforme notre mentalité et notre destin.

Aux dernières pages de son ouvrage sur la terminologie linguistique *(Einführung in die linguistische Terminologie.* Nymphenburger Verlagshandlung, éd. München, 1971), Hans J. Vermeer écrit : «Il ne fait

aucun doute que la dichotomie (entre le *verbe* et le *nom*) opérée par les langues indo-européennes historiques marque de son empreinte, du simple fait qu'elle structure un *lexique* redonné en permanence à chaque individu, la vue-du-monde de l'Occident. Mais cette vue-du-monde, qui est une théorie, n'en est qu'*une* entre plusieurs autres possibles..»

Il est à la mode, en effet, de s'interroger sur le bien-fondé de cette *Weltsicht*, de cette *théorie en forme de vue-du-monde*, qui semble inhérente aux langues néo-indo-européennes, et s'oppose ainsi, de façon assez abrupte, aux «théories» des autres langues. Il est également à la mode de répondre par la négative à cette interrogation. On reproche par exemple, aux langues européennes, leur *capacité d'abstraction*. Or, cette volonté et ce pouvoir d'abstraction, s'ils ont été à l'origine de divagations incontrôlables, sont aussi la *conditio sine qua non* de toute pensée et de toute praxis scientifiques. C'est pourquoi la science et le progrès scientifiques relèvent historiquement, et de façon presque exclusive, de la *mentalité* occidentale et de ces «sociétés chaudes» vouées à l'*histoire*, que M. Lévi-Strauss (entre autres) souhaiterait reconvertir au vert et froid paradis des Bororos. Certes, l'héritage indo-européen apparaît *limitatif :* la vue-du-monde qu'il comporte est *une* entre mille (et mille autres) possibles. Mais il en est de même de toute vue-du-monde. Et cet héritage est le seul, à nos yeux, qui offre encore une *ouverture* sur l'avenir, dans un monde où le principe d'individuation restant la condition d'existence, toute existence ressort d'un choix limitatif.

En outre, et par delà toute considération ratiocinante, nous estimons être en droit de *choisir* librement l'héritage indo-européen et la destinée qui s'y rattache, par un acte de fidélité qui (ne le dissimulons pas) ne concerne que nous-mêmes. Martin Luther disait : «Ainsi, je suis : je ne peux autrement». A une époque englobant encore le moment où Luther annonçait sa révolte, nous croyons *savoir* qu'il est désormais possible d'être ce que nous sommes parce que nous ne voulons et ne sommes pas autrement.

★★★

S'il est vrai, comme nous le pensons, que l'homme ne peut être vraiment *compris en tant que tel* que dans le cadre qui lui est propre, c'est-à-dire dans le *cadre historique*, il serait inconcevable que nous ne nous intéressions pas au fait indo-européen, puisque ce fait est un *passé* dont nous relevons *en même temps* qu'il s'inscrit encore dans notre *présent*. Cependant, notre intérêt prend aussi sa source ailleurs. Notre attention est polarisée, à deux niveaux différents, par la *méthode scientifique* qui a permis à la linguistique naissante de «découvrir» le fait indo-européen, et, d'autre part, par l'*objet* même de la «découverte», par ces *origines indo-européennes* où nous voyons un exemple unique de *régénération de l'histoire* telle que *notre* époque semble en réclamer à nouveau.

La découverte de la langue indo-européenne grâce à la méthode comparative est, en effet, du strict point de vue scientifique, une révolution aussi déterminante, pour les sciences humaines, que la découverte de la discontinuité de l'énergie et de la particule élémentaire a pu l'être pour les sciences physiques.

La vogue actuelle de la linguistique *synchronique* (1), regardée par certains comme le «modèle» de toute science humaine (peut-être parce qu'elle se réduit souvent à un discours compliqué sur sa propre vacuité..) fait un peu trop oublier que cette linguistique n'est en fait, historiquement parlant, qu'une dérivation de la linguistique *diachronique*, et qu'elle s'est constituée (avec Saussure) par une simple réflexion sur les axiomes (explicites et implicites) et les procédés de la linguistique diachronique. C'est ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, que la linguistique structuraliste, «mère» de tous les structuralismes de notre temps, ne fait que proclamer, en se donnant l'air de le découvrir, ce que les linguistes du début du siècle dernier considéraient comme un fait acquis, allant presque de soi, à savoir que toute langue est *structurée* et qu'elle constitue un *système*. Si Bopp, Rask et Grimm ont pu, au XIXème siècle, «reconstruire» la langue indo-européenne, c'est que leur méthode s'attachait précisément à la comparaison entre des *systèmes* (phonétiques et morphologiques) de langues, comme en témoigne d'ailleurs le titre de certaines de leurs oeuvres.

La réflexion que la linguistique synchronique propose à nos contemporains ne peut donc se justifier *par elle-même*. Elle ne peut que raffiner l'*outil* linguistique nécessaire à l'investigation diachronique, celle-ci pouvant seule atteindre le fait historique, qui est le fait humain par excellence. Repliée sur elle-même, la linguistique synchronique aboutit fatalement à ce que l'on appelle le *réductionnisme*, c'est-à-dire à la tentative abusive de réduire l'humain au zoologique, puis au biologique, avant de le «résorber», comme dirait Lévi-Strauss, dans le physico-chimique (2).

---

(1) La linguistique *synchronique* («horizontale») a pour objet l'étude d'un ensemble de faits linguistiques à un moment déterminé, c'est-à-dire en dehors de leur évolution. Elle prend en considération le fait qu'une langue n'est pas une simple *somme* d'éléments juxtaposés (sons, mots, etc.), mais un *système de relations*. La linguistique *diachronique* («verticale») fait au contraire reposer l'étude des phénomènes de langues sur une comparaison historique, qui aboutit à la connaissance de l'*évolution* linguistique.

(2) Cette tendance fait actuellement fortune auprès de la cohorte innombrable, et apparemment triomphante, de ceux qui se sont voués à une vaste entreprise de *«déshumanisation* de

La linguistique diachronique, elle, s'est toujours et immédiatement posée en auxiliaire de la véritable science humaine, qui est l'*histoire.* Mieux encore, elle a, de son seul fait, bouleversé notre conception de l'histoire, et mis ainsi indirectement en évidence les propriétés d'un *espace-temps historique*, distinct des espaces-temps macrophysique, microphysique et biologique. Parvenant pour la première fois à rompre la barrière du *témoignage direct*, sur lequel se fondait auparavant toute étude historique, elle a su retrouver un passé totalement oublié, en remontant, *au-delà des débuts de l'écriture*, jusqu'à ces «millénaires silencieux» qui, jusque là, avaient été *ressentis* comme historiquement *vides*, et se trouvaient *comprimés* par l'imagination dans une sorte de moment de durée indéfinie, mais *immobile.* D'un seul coup, grâce à la linguistique synchronique (et aux démarches parallèles de l'archéologie et de l'anthropologie), un temps historique *(l'ultra-histoire*, au sens de Dumézil), auquel on avait à peine attribué sept à huit mille ans de «durée», a gagné une nouvelle *dimension*, d'une profondeur immense et que nous commençons seulement à explorer.

Enfin, la linguistique diachronique a ceci de particulier (et d'essentiel) qu'elle cherche et trouve le témoignage du *passé*, non pas, comme le ferait par exemple un archéologue, dans un *fossile* que seuls les hasards de la géologie aurait fait parvenir jusqu'à nous, mais bien *dans un fait présent*, qui est l'actualité même de l'homme et de la langue qu'il emploie. Ainsi, le passé historique nous apparaît implicitement, non plus comme un moment antérieur *à tout jamais perdu*, mais comme une dimension de l'époque historique *à tout moment donnée* dans notre présent, et donc aussi dans notre avenir.

Il faut souligner cependant (et ne jamais oublier) que ce *passé retrouvé au sein de l'actualité* ne surgit devant nos yeux qu'en fonction d'une perspective *nouvelle*, propre à une époque historique bien déterminée et à elle seule. Avant l'époque en question (ou plutôt *en dehors* d'elle), ce passé *n'existait pas.* et ce n'est que dans le langage de la seule perspective bio-macrophysique que nous pourrions dire qu'il *n'existait plus.* Avant le développement de la linguistique diachronique, les Indo-Européens *n'étaient pas dans l'histoire*, laquelle les ignorait complètement (comme une certaine histoire «scolaire» continue d'ailleurs à le faire aujourd'hui). Ils n'«existaient» pas. Nous n'en sommes pas moins nécessairement amenés à appliquer ce terme d'«indo-européen» à des fossiles relevant notamment du biologique, ce qui est tout-à-fait normal, puisque l'*historique* est greffé sur le *biologique humain.* Cependant, nous savons aussi que l'actualité périmée dont ces fossiles témoignent indirectement n'a jamais connu d'*entité indo-européenne historique :* aucun peuple ne s'est jamais déclaré «indo-européen», n'a jamais eu conscience de son *identité* telle qu'elle nous apparaît, à *nous*, *aujourd'hui.* Là encore, il n'y a rien d'excessivement surprenant à cela, car un fait historique ne trouve sa *réalité* qu'au niveau de la conscience humaine. Le *fait indo-européen* n'entre donc dans l'histoire, et ne devient *historiquement agissant*, qu'une fois «découvert», c'est-à-dire dès l'instant qu'une conscience humaine, liée à une perspective «époncale» déterminée (conscience et perspective qui sont toujours les nôtres), le *reconstruit comme passé de son propre présent.*

Il n'est donc pas exagéré de dire que le véritable *fait indo-européen* n'est tel qu'*en nous et par nous :* il est notre projection de nous-mêmes dans le passé, en même temps que le *mythe* ré-inventé par lequel nous nous projetons aussi dans l'avenir. Si nous étions marxistes, nous dirions que le fait indo-européen, dans sa «substance mythique», est la *théorie* de notre *praxis* (3). Et c'est justement pour cela que nous pouvons parler de «libre choix» à propos de l'héritage indo-européen qui est bel et bien le passé que nous nous *donnons* entre mille autres possibles.

★★★

On proclame toujours que l'histoire commence à Sumer. Ce n'est pas vrai, ce n'est *plus* vrai. Mais l'histoire ne commence pas non plus avec Cro-Magnon et ses peintures, ersatz respectifs de Sumer et de l'écriture à l'usage d'historiens «modernes» bien décidés à ne reconnaître d'historicité et d'«humanité» véritables que chez le type d'homme (l'*Homo sapiens*) dont relève la révolution néolithique. Là encore, à partir du début du XIXème siècle, les progrès de la paléo-anthropologie nous permettent d'élargir notre *perspective historique :* l'histoire, à nos yeux, commence (et chaque fois recommence) là où le pré-homme, unissant

---

l'homme» au nom d'un idéal prétendûment *humaniste.* Nous l'avons déjà évoquée dans *Nouvelle Ecole* (n° 18, mai-juin 1972, pp. 10-11). On peut en rapprocher certains phénomènes actuels : *Zero Population Growth* (arrêt de la croissance démographique), activités du «Club de Rome» (arrêt de la croissance économique), mouvements «écologiques» radicaux (arrêt du progrès technique et industriel), pacifisme, «hippisme», etc., lesquels ont tous en commun d'être implicitement motivés par le désir d'une *fin de l'histoire.* Dans le domaine purement scientifique, un auteur comme Arthur Koestler *(Le cheval et la locomotive*, *Les racines du hasard*, etc.), porte-parole de tout un groupe de savants, et qui vient d'éditer (avec J.R. Smythies) un recueil intitulé *Beyond Reductionism* (Hutchinson Publ., London), réagit contre cette tendance avec bonheur.

(3) Sans même s'en apercevoir, Marx a lui aussi projeté dans l'avenir (chez lui post-historique) sa vision du passé (pré-historique), en prêchant le retour à la société communiste du pré-homme que l'institution de la propriété, en niant la «nature» (c'est-à-dire en *hominisant*), aurait détruit.

au geste la parole, *se fait homme* et nous en laisse témoignage par l'invention de l'outil, la conquête du feu, etc.

Ce n'est certainement pas un hasard si les découvertes de la paléo-anthropologie, de même que la mise en évidence du *fait indo-européen*, interviennent au moment même où le sentiment d'un *Zeit-Umbruch*, d'une «cassure» dans le temps historique s'empare des esprits européens (les uns y voyant l'annonce de la *fin de l'histoire*, de l'événement eschatologique décisif qui permettrait à l'humanité de sortir de sa «vallée de larmes» ; les autres y décelant au contraire le signe d'une *régénération de l'histoire* et d'un nouveau commencement). La découverte d'une histoire-avant-l'écriture, celle des racines indo-européennes des civilisations «classiques» apparaissent, en effet, comme une *réponse* aux besoins d'une *époque de crise*, désormais incapable d'imaginer et de vouloir un *avenir historique* (sinon dans une perspective purement eschatologique) sans avoir, au préalable, retrouvé un *passé nouveau* et, avec celui-ci, une nouvelle possibilité de *choix authentique*.

Nous sommes entrés au XIXème siècle dans une *époque de passage*, de transition, marquée par une transformation radicale de notre *Umwelt*, de notre milieu. Or, dans l'ancienne perspective historique, la transition fondamentale par excellence correspondait à un passage abrupt du *naturel* (le pré-homme) à l'*historique* (l'homme). On a donc pensé, par simple analogie, que la crise actuelle, dans la mesure où elle marque effectivement une nouvelle transition fondamentale, ne pouvait que correspondre à un *retour de l'historique au naturel*. Dans une telle perspective, l'évolution de l'humanité serait censée se dérouler, comme en aller-retour, entre un *alpha* et un *oméga*, entre un paradis terrestre et un paradis céleste, entre le communisme primitif d'un pré-humain totalement *agi* par la nature et le communisme post-historique d'un homme «retourné» à la nature grâce à l'abolition de toute «exploitation» et de toute «répression des instincts». Certes, dans la perspective qui est la nôtre, un retour-à-la-nature (une «fin de l'histoire») reste toujours possible, mais ce retour (cette «fin») n'est plus *logiquement nécessaire* ; il ne correspond plus à un mystérieux vouloir supra-humain, ni à une quelconque pré-détermination du destin de l'humanité. Surtout, une autre possibilité est offerte : celle d'une régénération de l'histoire, de l'avènement du «troisième homme», d'une nouvelle *aventure* de l'humain. Et, entre ces différentes possibilités, le choix revient à l'homme, et à lui seul.

★★★

Il y a eu jusqu'ici *deux* hommes. L'un s'est *créé lui-même* en tant qu'homme : il s'est «domestiqué» grâce à sa *science*, qui était la «magie». L'autre a prétendu être l'homme tout court, et a nié l'«humanité» du premier : son histoire se confond avec celle de la «domestication» de la *matière vivante*, laquelle s'achève actuellement. Aujourd'hui, l'homme, franchissant encore une étape, «domestique» la *matière-énergie*. De ce fait, il transforme à nouveau radicalement son milieu. Mais, en même temps, il se refuse à prendre clairement conscience des implications de ce changement ; il refuse de *se changer lui-même*. C'est pourquoi il ressent les transformations du monde actuel comme une sorte de contrainte *extérieure*, qui le dépasse et qui l'aliène. L'humanité d'aujourd'hui joue ainsi à l'apprenti-sorcier. Elle déclare «ne pas avoir voulu cela». Elle souligne complaisamment son «inquiétude», son «angoisse», etc. Menace nucléaire, pollution de la nature, explosion démographique, toute-puissance de la machine, «déshumanisation» de la société, course à la croissance : tout devient prétexte pour arrêter cette évolution «qui va trop vite», «qui n'a pas de sens», tout devient motif de fuite dans le rêve d'un «arrêt du progrès».

C'est dans une telle situation que le *fait indo-européen* acquiert pour nous une *valeur exemplaire*. Les origines indo-européennes nous renvoient en effet à une autre époque de transition fondamentale, à l'époque de *passage* caractérisée par la *révolution néolithique*. La religion, l'idéologie et l'organisation sociale des groupes indo-européens, excellement étudiées et décrites par Georges Dumézil, nous apparaissent comme une *réponse* (de notre point de vue, comme la seule bonne réponse) aux exigences, non moins angoissantes que celles que nous connaissons aujourd'hui, de cette révolution néolithique. Fortes de cette «réponse», les sociétés fondées par les Indo-Européens, et qui avaient hérité de leur *attitude* devant la vie, ont pu *assumer la responsabilité* du monde du «deuxième homme» : elles ont poussé jusque dans ses dernières conséquences la dynamique des rapports entre «domesticateurs» de la nature vivante et nature vivante «domestiquée», avant d'entrouvir les portes d'un *nouvel avenir*, grâce à l'invention des techniques de «domestication» de la matière-énergie.

En dépit de son actualité pressante, et du fait que nous commencions tout juste à en connaître les auteurs, cet héritage indo-européen paraît aujourd'hui souvent «oublié», parfois *volontairement* oublié et même presque haï. Il ne faut pas s'en étonner. L'histoire de Rome, de la Grèce ou de la Germanie étaient *acceptables*, dans l'ancienne perspective, aussi longtemps que ces «événements» étaient censés préfigurer et préparer l'avènement du christianisme et de l'*écumène* égalitaire. Dès lors que l'on sait *d'où* viennent ces ensembles historiques, et *où* il se pourrait bien qu'ils aillent, il semble «préférable» à certains de les *refouler* et d'en estomper les contours. L'école, aujourd'hui, ne veut même plus entendre parler du grec et du latin..

La clé de ce refoulement, de cet oubli *volontaire*, nous la trouvons une fois de plus, dans le caractère et la volonté eschatologiques des sociétés actuelles : les sociétés occidentales, héritières des sociétés indo-

européennes, nous explique M. Lévi-Strauss, sont des «sociétés chaudes», essentiellement dynamiques, toujours en mouvement, animées par une «funeste» *volonté d'histoire* ; il faut donc qu'elles disparaissent, ou du moins qu'elles «refroidissent».

Il n'en reste pas moins que la seule réponse *positive* aux problèmes et aux défis de notre temps, tient dans une *attitude* qui reproduirait, en l'adaptant et *en la ré-inventant*, celle des Indo-Européens devant la révolution néolithique. Notre réflexion s'appuie donc sur le *fait des origines indo-européennes*, sur ce passé retrouvé au sein de notre propre actualité, qui nous permet de préciser tout à la fois les *questions* que pose notre époque, et les *réponses* que l'on pourrait leur donner.

★★★

L'«exemple» des origines indo-européennes n'est surprenant qu'à première vue. Lorqu'on l'examine de près, la *société trifonctionnelle* reconstruite par Georges Dumézil n'organise, en fin de compte, que *deux castes* ou groupes sociaux. La première, dominante, assume la fonction souveraine et la fonction guerrière sur la base d'une séparation originelle en «classes d'âge». La seconde assume la fonction économique. Or, toujours grâce aux travaux de Georges Dumézil, nous savons que cette *société trifonctionnelle* se reflète (et trouve en même temps son *modèle idéal*) dans la *société des dieux*, le *mythe* nous en révélant à sa façon la genèse.

Ce mythe indique que la société trifonctionnelle s'est constituée par la superposition et la domination de la première caste sur la seconde, du *magicien* sur l'*homme religieux*, du *prédateur* sur le *producteur*. Le mythe des Ases et des Vanes, déjà étudié dans ces colonnes (4), met d'ailleurs en évidence les caractères respectifs de ces deux groupes sociaux ou familles de dieux : les premiers, dieux «prédateurs», continuateurs du «premier homme» en tant qu'*autodomesticateurs*, s'imposent finalement en vertu de la magie *reliante* de leur chef, Odhinn-Wotan ; les seconds, dieux «producteurs», continuateurs du premier homme en tant qu'*autodomestiqués*, doivent (et acceptent de) s'incliner, en dépit de la puissance que leur confère leur «richesse» (symbolisée par l'or de Gullweig).

Cette dichotomie «socialo-divine» découle d'une *Weltsicht*, d'une vue-du-monde, que l'on retrouve d'une façon frappante dans les structures *linguistiques* indo-européennes, avec la nette *séparation entre le sujet et l'objet* (il y a «impérialisme» du sujet par rapport à l'objet, comme il y a «impéralisme» des *dieux-sujets* du premier groupe par rapport aux *dieux-objets* du second). En outre, à cette organisation *synchronique*, qui conserve le passé dans l'actualité, correspond aussi une organisation *diachronique*. Car les Ases, étant les *premiers* dieux, sont également les fils ou les petit-fils de l'«Homme cosmique» dont le mythe nous dit qu'il est à l'origine du monde (ou, plus exactement, du *nouveau monde*).

Un vaste champ de recherche et d'études s'ouvre ici, sur lequel nous n'insisterons pas. Mais, d'ores et déjà, il semble possible de dégager certaines lignes de force de cette vue-du-monde indo-européenne, qui est, répétons-le, une vue d'abord et avant tout *historique*.

Le «premier homme», *Zwitter* indivis, réunissant en lui toutes les antinomies, tous les contraires, s'était *créé lui-même par autodomestication* : il était *à la fois sujet et objet* de la «magie» domesticatrice. Le «deuxième homme» apparaît (et avec lui le *nouveau* monde) lorsque le «premier homme» (Purusha, Ymir, l'Homme cosmique, etc. dans la mythologie indo-européenne) se partage et *s'objective en deux types sociaux :* d'une part, l'*homme-sujet*, qui continue à exercer sa «magie» sur lui-même *(self-control)*, mais qui l'exerce aussi désormais sur l'autre type, et, d'autre part, cet autre type, l'*homme-objet*, sur qui s'exerce de l'*extérieur* la «magie» domesticatrice (qui se voit fixer ses *limites* par un autre que lui-même), et qui, libéré par ce lien «religieux» de la nécessité de domestiquer l'homme qui est en lui, peut se consacrer entièrement à la «domestication de la nature», c'est-à-dire à la *production des biens*. La coexistence de ces deux types sociaux dans une société harmonieuse s'opère par *synécisme* (terme suggéré par Dumézil), c'est-à-dire par compromis contractuel, à la suite d'une «guerre de fondation» (conflit des Ases et des Vanes, guerre des protoRomains et des Sabins, etc.). Il est à remarquer d'ailleurs que le dieu souverain des Indo-Européens est toujours *à la fois* un dieu *terrible*, exerçant une contrainte «magique», et un dieu *bienfaisant*, qui est garant des «contrats». On trouve ainsi, dès les origines indo-européennes, une claire conception de ce «contrat social», qui a sans doute trouvé son expression la plus achevée chez les Romains (5).

---

(4) Giorgio Locchi. *Le mythe cosmogonique indo-européen : reconstruction et actualité*, in *Nouvelle Ecole* n° 19 (juillet-août 1972), pp. 87-95.

(5) Dans l'histoire de Rome, un épisode est extrêmement révélateur. C'est le mythe «historique» de la sécession de la plèbe, laquelle en 494 av. notre ère, faute d'obtenir l'égalité politique et civile, se serait «retirée» sur le Mont Sacré afin d'y fonder une autre ville. La crise fut dénouée en 493, lors de l'intervention de Menenius Agrippa (consul en 503) qui, pour ramener la *concorde*, raconta au plébéïens l'apologue transparent des *Membres et l'estomac*. Cet apologue explicite de façon saisissante la conception indo-européenne du «contrat social».

Ce que l'on peut donc déjà retenir de l'*exemple* indo-européen, c'est la *primauté* donnée à la véritable activité créatrice, c'est-à-dire à la *subjectivité vis-à-vis de soi.* On ne peut pas dire, en effet, que le «deuxième homme» représente un *progrès* par rapport au «premier». Il correspond simplement à une *cassure* réalisée objectivement dans la société unitaire (indivis) des origines.

Mais dans le même temps, la *séparation* des types implique fatalement, et comme par contre-coup, la nécessité de reconstituer l'*uni-totalité de l'homme*, non plus au niveau de l'individu, mais bien de l'*ensemble social.* D'où le compromis et le «contrat» : désormais, l'homme ne peut plus *se réaliser* que sur le plan social, au sein d'une *communauté.* Dans la société indo-européenne non altérée, il n'y a pas seulement une «masse» ou seulement des «individus». Il y a un *peuple*, dont la «personnalité», le génie, l'aristocratie sont les organes d'expression, de conception et de représentation. *Masse* et *individu* sont en effet des notions purement «synchroniques», qui ne se définissent que dans l'*espace social*, et auxquelles fait défaut la *dimension temporelle*, dont le *peuple* participe au contraire pleinement.

La société indo-européenne est donc bien une «société chaude», caractérisée par la conscience (ou du moins par l'*instinct*) de sa propre historicité. C'est la raison pour laquelle elle porte en elle, à tout moment, le passé, le présent et l'avenir *indissolublement liés.* Cette co-actualité du passé, du présent et de l'avenir, nous l'avons déjà observée, implicitement affirmée *dans* et *par* la méthode de la linguistique diachronique. Tout se tient : la *méthode* d'une science est toujours imposée par l'*objet* même de cette science, de même qu'un «objet scientifique» n'est retrouvé, dégagé et défini, que par la méthode qui lui convient.

★★★

L'héritage indo-européen que nous retrouvons et cultivons en nous-mêmes, nous le *projetons* donc doublement dans l'histoire, à la fois comme re-présentation du passé et comme «imagination» de l'avenir. A la limite, le terme «indo-européen» s'applique même à tout ce que nous *aimons* dans le spectacle exaltant d'une aventure déjà vécue par d'autres générations, par opposition à tout ce que nous n'aimons pas et à tout ce qui nous laisse indifférents. Mais l'étude et le «culte» de ce passé *que nous avons choisi* et *qui nous a choisis* ne constituent qu'un aspect, l'aspect *théorique*, d'une *manifestation de volonté.* L'autre aspect, l'aspect *pratique*, consiste à refuser le repli, le renoncement, la *réduction* (l'arrêt de l'histoire), et à accepter (et même à *vouloir*) tout «ce qu'il y a de grand et de terrible dans l'homme», c'est-à-dire, à l'heure actuelle, l'amorce d'un *nouveau* monde, d'une nouvelle destinée historique et tragique.

Ainsi, lorsque nous parlons de tradition indo-européenne, ou lorsque nous ramenons à la lumière du jour les traces oubliées du mythe, de la religion, de l'idéologie et de l'histoire des peuples dans lesquels nous voulons reconnaître nos ancêtres, nous ne regardons pas seulement en arrière. Au contraire, comme Janus, nous envisageons aussi l'avenir. Nous posons des jalons sur la route, et esquissons les modèles des hommes et des choses que nous nous employons à créer en nous et au-delà de nous. ■

N.E.





Georges Dumézil (photo Serge Hambourg).

thème central

Georges Dumézil a découvert la Grèce à l'âge de six ans : dans des livres qu'on lui avait offerts. Les travaux d'Hercule et l'expédition des Argonautes lui devinrent ainsi plus vite familiers que les récits de la comtesse de Ségur. Plus tard, élève de 4ème dans un lycée de province, il se fit offrir pour Noël un dictionnaire de sanskrit. La Grèce, l'Inde védique, c'etait toujours le même sujet : le vieil Occident, le monde indo-européen. Dumézil, par la suite, dut «corriger son rêve grec de jeune homme et même d'enfant». Mais une vocation était née. Elle trouva son aboutissement un demi-siècle plus tard, dans une chaire de Civilisation indo-européenne, au Collège de France.

Le sinologue Marcel Granet, critiquant sans indulgence ses premiers livres, s'était repris au dernier instant. «Ce sont des bêtises, lui avait-il dit. Mais des bêtises intelligentes». Ce qu'il y avait d'«intelligent» dans la démarche, c'était l'idée première. Et celle-ci tenait dans une proposition, «les Indo-Européens ont existé», dont Dumézil aura passé sa vie entière à démontrer le bien-fondé, afin de restituer un «morceau d'histoire supplémentaire» à nos contemporains, en fait un fragment essentiel de ce qu'on peut appeler l'*ultra-histoire*, ou bien la *mythistoire*.

«Sa méthode, dit M. François Ribadeau, de l'ORTF, est calquée sur celle des linguistes : dans un premier temps, il s'agit de remonter, par la comparaison des faits de civilisation qui nous sont transmis, au prototype commun qui, voilà quatre ou cinq mille ans, donna naissance à la Grèce, à Rome, à notre civilisation enfin, après le périclit de toutes les autres. En somme, c'est la reconstitution d'une *ultra-histoire*, celle qui précéda le temps où les hommes commencèrent d'écrire».

Certains universitaires, français et anglais surtout, ont reproché à Dumézil de travailler «à cheval» sur plusieurs disciplines. Avertis des méfaits d'une certaine «spécialomanie», nous verrions plutôt dans cet aspect de son travail une nouvelle preuve d'utilité : certaines évidences n'apparaissent comme telles qu'aux intersections et aux carrefours.

On s'est aussi étonné des *retractationes* de Dumézil, de la façon dont il n'a cessé de se corriger lui-même en reprenant toujours la substance de ses ouvrages précédents : reproche plus surprenant encore, qui donne à penser que pour certains, l'honnêteté intellectuelle est plus critiquable que l'obstination dans d'inévitables erreurs.

Mais surtout (et pour ne rien dire des réticences, franchement partisanes celle-là, de petits groupes de pression qui verraient très bien le monde savant se désintéresser totalement de notre plus ancien passé), on en a voulu à Georges Dumézil de ne s'être jamais laissé embrigader dans aucun groupe, de s'en être tenu à son travail et aux résultats de son travail, et de n'avoir jamais cédé aux sollicitations de factions plus ou moins bien intentionnées. C'est là, encore une fois, un reproche que nous serions les derniers à lui faire, bien conscients de la nécessité qu'il y a de séparer les *faits* des *interprétations* (sans devoir pour autant négliger celles-ci). Déjà, dans *Heur et malheur du guerrier*, Dumézil avait rappelé que, «dans les sciences dites humaines, le refus du progrès pendant vingt-cinq ou trente ans est de pratique usuelle, sinon

recommandable» (p. 3). Dans *Mythe et épopée III*, à paraître d'ici quelques mois, il prendra plus nettement encore ses distances vis-à-vis d'un structuralisme philosophique, annexionniste et envahissant.

Dumézil préfère la conversation à l'enseignement : il a toujours eu le souci de ne pas poser au chef d'école. Il entend «préparer pour l'inévitable autopsie un cadavre aussi propre que possible» (*Heur et malheur du guerrier*, p. 5). «Une carrière de recherche, a-t-il dit aux reporters de l'ORTF, c'est une aventure. Il n'y a aucune raison d'entraîner quelqu'un dans son aventure».

★★★

Ce numéro est composé de deux parties principales. La première est une présentation et une introduction à l'oeuvre de Georges Dumézil ; elle comprend une étude de M. Jean-Claude Rivière, à laquelle s'ajoutent les articles de MM. Robert Schilling, J.H. Grisward et Jean-Claude Richard. La seconde recueille les *témoignages* de MM. Robert Schilling, Mircea Eliade, C. Scott Littleton, André Magdelain et Georges Charachidzé.

Afin d'éviter les répétitions et les surcharges de textes, nous avons fait référence aux ouvrages de Dumézil en les désignant par leurs seules initiales : *AFG (Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens), CL (Le crime des Lemniennes), DG (Les dieux des Germains), DIE (Les dieux des Indo-Européens), DLMV (Déesses latines et mythes védiques), FB (Flamen-Brahman), FI (Le festin d'immortalité), HC (Horace et les Curiaces), HIER (L'héritage indo-européen à Rome), HMG (Heur et malheur du guerrier), IR (Idées romaines), ITIE (L'idéologie tripartie des Indo-Européens), JMQ I (Jupiter Mars Quirinus), JMQ II (Naissance de Rome), JMQ III (Naissance d'archanges), JMQ IV (Jupiter Mars Quirinus IV), LTS (Le troisième souverain), MDG (Mythes et dieux des Germains), ME I (Mythe et épopée I), ME II (Mythe et épopée II), MRSH (Du mythe au roman. La saga de Hadingus), MVa (Mitra-Varuna*, éd. de 1940), *MVb (Mitra-Varuna*, éd. de 1948), *OV (Ouranos-Varuna), PC (Le problème des centaures), RRA (La religion romaine archaïque), RIER (Rituels indo-européens à Rome), SF (Servius et la Fortune), SH (La saga de Hadingus)*. Seuls *Loki* et *Tarpeia* sont cités sans changements.

D'autre part, compte-tenu des difficultés soulevées sur le plan technique, et pour ne pas abuser de la patience de notre imprimeur, nous nous sommes résignés à défigurer l'orthographe de certaines langues étrangères, en renonçant aux transcriptions qui leur sont propres, ainsi qu'aux signes diacritiques indiquant des nuances de prononciation.

Le grec a donc été transcrit en caractères latins. Les consonnes du vieux-scandinave þ *et* đ ont été notées *th* (comme dans þorr) et *dh* (comme dans Ođinn). Le vieil-islandais ǫ a été rendu par *ö* (français «eu»). Pour la voyelle ə , c'est-à-dire «chva», on a noté très approximativement *ae*. Le «r» voyelle du sanskrit, ṛ (comme dans Ṛg-Véda), a été noté «ri» (Rig-Véda) ; d'autre part, on a transcrit le *ś* par «ç». L'accent circonflexe marque partout les voyelles longues.

En ce qui concerne la *prononciation*, rappelons que les consonnes du vieux-scandinave *th* et *dh* (gallois *th* et *dd*) valent respectivement le *th* sourd et sonore de l'anglais. Toujours en vieux-scandinave, *y* vaut l'allemand *ü* (français «u»), le *j* est la semi-voyelle de «i» ; *z*, *s* et *c* sont toujours des chuintantes («j», «ch», «tch»). En vieil-irlandais, *h* spirantise l'occlusive qui précède ; *sh* vaut à peu près «ch». En gallois, *w* vaut comme voyelle l'allemand *u* (français «ou») et, comme consonne, l'anglais *w* ; *ll* est une latérale : le souffle passe par un côté de la bouche. En sanskrit, *c* et *j* valent respectivement «tch» et «dj» français. En ossète, *q* est une pharyngale sourde ; *h* rend un son proche de la *jota* espagnole ; *y* vaut «i» vélaire ; *j* est la semi-voyelle de «i» ; *c* vaut «ts» ; enfin *ae* est un «a» bref et très ouvert, proche de «e». ■

Jean-Claude RIVIERE

POUR UNE LECTURE DE DUMEZIL
INTRODUCTION A SON OEUVRE

Le nom de Georges Dumézil est à lui seul une frontière et l'on peut, dès aujourd'hui, distinguer la mythologie comparée *avant* lui de la mythologie comparée *après* lui. Son oeuvre introduit en effet une césure essentielle.

Au siècle dernier, la mythologie comparée avait été marquée par les noms de W. Mannhardt *(Germanische Mythen*. Berlin, 1858 ; *Die Götterwelt der deutschen und nordischen Völker*. Berlin, 1860 ; *Mythologische Forschungen aus dem Nachlasse*. Strasbourg, 1884 ; *Wald und Feldkulte*, 2 vol. Berlin, 1875-77 et 1904-05) et surtout, plus près de nous, de Sir James Frazer.

Leurs enquêtes se présentaient sous forme de dossiers rassemblant des faits religieux d'apparence analogue, et s'attachaient à regrouper des récits, des légendes, des pratiques et des faits cultuels, en rapport avec un thème donné : la végétation, la fécondité, le mariage, la souveraineté, etc. Dans son célèbre *Rameau d'or*

(trad. française en 1924), Frazer étudie ainsi les origines de la royauté et en propose une explication d'ordre naturaliste et magique, accolant des thèmes aussi différents que le Roi des Bois, le culte des arbres, la royauté à Rome, le tabou, les mythes d'Adonis, d'Attis, d'Isis, d'Osiris, de Dionysos et de Déméter, la mise à mort du dieu (mythe de Baldr), les fêtes du feu, etc.

Dans son *Traité d'histoire des religions* (Payot, 1964), Mircea Eliade donne, dans ses différents chapitres, une bonne idée de cette méthode consistant, selon ses partisans, à n'exclure aucun document, quelle qu'en soit la provenance, pour arriver à un «système cohérent». Mais Eliade est conscient des difficultés auxquelles se heurte une telle entreprise. «Il y a une différence, écrit-il, entre les manifestations chez les élites, les prêtres et le peuple». Il lui arrive pourtant de passer outre. C'est ainsi que, dans un chapitre consacré aux rites de la végétation, il accumule les descriptions d'arbres sacrés : Yggdrasil de la mythologie scandinave, Kiskanu de la religion babylonienne, arbre cosmique du Rig-Véda, arbre renversé de certains cultes proche-orientaux, arbre représentant la Croix du Christ, arbre régénérateur (chez les Grecs, les Indiens, certaines tribus africaines), arbres des fêtes du Mai, etc. «L'abondance et la variété morphologique de ces hiérophanies, écrit-il, sont facilement réductibles à une structure cohérente.. Toutes ces formules expriment la même «vérité» : la végétation est la manifestation de la *réalité vivante*, de la vie qui se régénère périodiquement» (op. cit., chap. 8). Il ajoute : «Comme c'est toujours le cas avec l'expérience religieuse archaïque, ces diverses hiérophanies se présentent (toutefois) ensemble et déjà organisées dans un certain système» (Ibid.).

En employant une telle méthode, et en dépit de la variété des formulations, les explications traditionnelles se ramènent à deux :

1. D'une part, *l'explication «naturaliste»*, selon laquelle les principaux faits religieux résulteraient de la sacralisation de phénomènes naturels particulièrement impressionnants (surtout pour des peuplades et des mentalités «archaïques»), tels que le soleil, l'orage, la foudre, etc., ou d'événements durables revêtant une spéciale importance pour la vie de la communauté : retour périodique des saisons, fertilité de la terre, phénomènes météorologiques vitaux, comme la pluie, etc. L'école de Mannhardt, pour ne citer qu'elle, s'attachait plus particulièrment à l'étude des rites agraires.

2. D'autre part, *l'explication «primitiviste»*, à laquelle George Dumézil s'opposera d'une façon radicale, et qui prétend tout expliquer par le *mana*, force archaïque invoquée par les «primitifs» pour qualifier tout ce qui dépasse l'expérience immédiate et concrète. Le *tabou* et le *totem* sont deux aspects du *mana* : le premier correspond à son aspect maléfique, le second à l'aspect particulier que cette force peut revêtir pour un clan, une peuplade, une tribu. C'est en se référant au *mana* que les «primitivistes» ont entrepris d'«éclaircir» des termes tels que *sacer* et *numen* à Rome (cf. Dumézil. *RRA*, pp. 33-45), *agnos* et *thambos* en Grèce, et même des notions comme le tao chinois ou la grâce chrétienne !

«archaïques» ou «primitifs» ?

En fait, derrière ces explications naïves, se dissimule le même apriorisme conceptuel : l'idée qu'il existe une «raison universelle», une «conscience universelle» à laquelle participeraient également tous les individus et tous les peuples. Cette illusion, qui a imprégné la linguistique jusqu'au XIXème siècle, s'est notamment exprimée dans la *Grammaire générale de Port-Royal*, dont les auteurs voyaient dans les catégories du langage des catégories équivalentes de la raison.

La découverte et l'étude des civilisations non-européennes et de leurs différents stades de développement conduisirent certains auteurs à donner à cette idée une nouvelle formulation. On émit alors l'hypothèse que les différences de civilisation correspondaient, pour l'essentiel, à *différents stades d'une même évolution unilinéaire universelle* conditionnée par les circonstances historiques et le milieu. De nombreux ouvrages furent publiés, qui énuméraient les «âges successifs de l'humanité» et en tiraient argument pour conforter l'idée de *progrès*. Aujourd'hui encore, Mircea Eliade affirme «qu'on retrouve des idées similaires (de renouvellement périodique du monde) dans les religions du Proche-Orient antique ; évidemment, avec les différences que l'on attend de cités au stade pré- et proto-agricole et de sociétés agricoles et urbaines, comme celles de Mésopotamie et d'Egypte» (*Aspects du mythe*, 1963, p. 64), laissant entendre ainsi que tous les peuples doivent nécessairement connaître la même évolution et, *a contrario*, que les Européens sont passés, eux aussi, par le stade archaïque caractérisant les Aborigènes australiens et les Pygmées. De la même manière, on a longtemps pensé que les langues, dans leurs trois grandes formes théoriques (monosyllabiques, agglutinantes et flexionnelles), correspondaient à trois stades d'une même évolution, dont les langues indo-européennes, toutes flexionnelles, auraient représenté le stade ultime.

Il a bientôt fallu déchanter. La permanence des structures mentales, la persistance de certains modes de vie, voire l'impossibilité d'acclimater (autrement que par l'*ethnocide*) certaines populations aux schémas occidentaux de développement, ont amené de nombreux observateurs à reconnaître l'existence de *personnalités* humaines irréductibles les unes aux autres. De même, on s'est vite aperçu que les langues de l'humanité ne dérivent nullement les unes des autres, ni même d'une souche commune universelle ; que rien ne permet d'affirmer que les langues indo-européennes aient jamais été non-flexionnelles, et, si-

certaines langues agglutinantes semblent effectivement évoluer vers le stade flexionnel, que d'autres, au contraire, sont d'une remarquable stabilité.

Georges Dumézil, nous l'avons dit, s'est donc attaqué avec une ardeur particulière aux conceptions «primitivistes» de la mythologie. Savoir si ce sont les Pygmées ou les Aborigènes australiens qui présentent les formes les plus archaïques de la vie religieuse, estime-t-il, est un problème, comme celui de l'origine du langage, qu'il faut abandonner aux philosophes, c'est-à-dire à la pure spéculation. On ne remonte en effet jamais suffisamment loin en arrière, et, pour ce qui concerne les anciennes religions d'Europe, on se trouve, dès les premiers documents, en présence d'une structure religieuse rarement explicable par l'antérieur (Georges Dumézil. Préface au *Traité d'histoire des religions* de Mircea Eliade, op. cit., p. 5).

système et liaisons

Par ailleurs, Dumézil a souligné le danger que l'on court, lorsque l'on étudie des religions différentes, en se laissant abuser par l'apparente identité des rituels. Pourquoi, par exemple, confondre dans la même notion de «théophagie» la consommation rituelle du totem chez les Arandas avec l'Eucharistie des chrétiens, alors que, sous des dehors analogues, il s'agit d'opérations mystiques différentes, pourvues d'«intentions de processus et de bénéfices qui n'ont guère d'éléments communs» *(RIER*, pp. 7-8) ?

Certes, comme bien d'autres peuples, les Indo-Européens ont accordé une grande importance à certains phénomènes naturels. Mais ceux-ci, ainsi que l'a signalé Jan de Vries à propos de la religion celtique, ne sont pas *déifiés ;* ils deviennent simplement l'*attribut d'un dieu.* Et l'on s'exposerait à de nouvelles déconvenues en se fiant à leur seule présence pour qualifier ou déterminer la nature de ce dieu : la foudre, qui est à Rome l'attribut de Jupiter, est en Inde celui d'Indra (et de Thor, en Scandinavie), alors que ces dieux n'occupent absolument pas la même fonction.

Enfin, dans le cas de la plus ancienne religion romaine, reflet de la religion indo-européenne des origines, Georges Dumézil s'est refusé à ne voir qu'un simple jeu de forces «automatiques». Il a montré que les dieux romains étaient *personnalisés* dès la plus haute époque, et que le mot *numen*, «puissance agissante de la divinité», qui apparaît dans l'expression *numen deis Jovis, Cereris*, loin d'exprimer une force aveugle, correspond à la *volonté* d'un dieu précis.

Dans *L'héritage indo-européen à Rome* (p. 36), Dumézil a donc condamné l'étude comparative générale, qui ignore les structures, envisage une poussière de détails qu'elle explique de manière indépendante, considère les *liaisons* comme secondaires, et se refuse à reconnaître la présence d'un *système* à la base des concepts et de la pensée.

Meillet et Vendryes

Ce fut le linguiste Antoine Meillet qui eut le premier l'idée de mettre en parallèle les termes désignant la divinité chez les peuples indo-européens. Il montra que des noms tels le sanskrit *devah*, le lithuanien *devas*, le vieux-prussien *deiws*, le latin *deus*, l'irlandais *dia*, le gaulois *devo-n*, et des adjectifs comme le grec *dios*, le sanskrit *divyah*, le latin *divus* (cf. sanskrit *dyauh*, latin *dies*), pouvaient être mis en rapport avec une racine indo-européenne *°de/o/- e/ow-*, signifiant «jour», «lumière», «principe lumineux» *(La religion indo-européenne*, in *Linguistique historique et linguistique générale*, 1912, pp. 323-24). Il s'aperçut aussi que certains termes se rapportant à l'«homme» (notamment le latin *homo*) étaient au contraire à mettre en rapport avec l'idée de la «terre» : latin *humus*, grec *chtôn* et *chamaï*. Il pressentit alors que ces termes ne devaient pas être considérés isolément, et qu'ils rentraient dans un système faisant ici opposition.

Meillet n'avait pas trouvé de termes communs pour désigner le culte, le prêtre, les sacrifices, et en tirait argument pour conclure à l'absence d'institutions communes (art. cit., p. 331). De même, écrivait-il, les témoignages archéologiques «indiquent l'absence de dieux personnels» (Ibid., p. 332). Remarquant enfin que plusieurs langues indo-européennes possédaient des noms communs pour des phénomènes naturels et des astres, il concluait : «Pour autant que la linguistique laisse entrevoir les choses, le culte indo-européen ne s'adresse donc pas à des êtres autonomes, mais aux forces naturelles et sociales elles-mêmes» (Ibid., p. 334).

Dans un célèbre article portant sur *Les correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique* (Mémoires de la Société de linguistique de Paris, Vol.XX, 1918, pp. 265-85), Joseph Vendryes devait peu après reprendre le problème, et apporter quelques corrections aux vues par trop sommaire exprimées par Meillet. C'est ainsi qu'il étudia de plus près des termes généraux concernant la croyance religieuse et se rattachant à la racine qui a donné *credo* en latin, *cretim* en irlandais, *çrad* en sanskrit, *zrazda-* en avestique (art. cit., p. 266) ; et d'autres ayant trait à des fonctions ou qualités *(flamen/brahman, rex-rix/rat-rajan)* (Ibid., pp. 268-69), ou encore à des actes et des objets religieux : la sépulture, la prière, les sacrifices (Ibid., pp. 272-75), l'autel et le feu sacré, l'enclos (Ibid., pp. 275-77). Il peut alors constater qu'«avec des mots qui se rapportent à la religion et notamment à la liturgie du culte, au sacrifice.. on établit.. l'existence de traditions religieuses communes aux langues de l'Inde et de l'Iran et aux deux langues occidentales» (le latin et le celtique) (Ibid., p. 266).

Dans sa conclusion, Joseph Vendryes soulignait les limites et les imprécisions de son étude. Mais il indiquait les raisons pour lesquelles, selon lui, de telles concordances avaient pu subsister au sein de langues si éloignées les unes des autres : «L'Inde et l'Iran, d'une part, de l'autre l'Italie et la Gaule ont conservé en commun certaines traditions religieuses, grâce au fait que ces quatre pays sont les seuls du domaine indo-européen à posséder des collèges de prêtres.. Malgré des différences qui ne frappent que trop les yeux, (ils) ont tout de même ceci en commun de maintenir chacun une tradition antique. Ces organisations sacerdotales supposent un rituel, une liturgie du sacrifice, bref un ensemble de pratiques de celles qui se renouvellent le moins.. La liturgie est comme un vêtement qui peut habiller des dogmes et des croyances différentes..» (Ibid., p. 285).

En dépit de leurs insuffisances, les articles de Meillet et (surtout) de Vendryes avaient l'immense mérite d'ouvrir des perspectives nouvelles à la mythologie comparée, et de la faire sortir des voies de garage où les conceptions de Frazer et de Mannhardt l'avaient jusque là engagée. A la simple comparaison de rituels agraires et de mythes magico-naturalistes pouvaient désormais se substituer de fructueux rapprochements conceptuels s'effectuant à l'intérieur d'une communauté préalablement définie, la *communauté linguistique indo-européenne*, celle-ci étant susceptible de s'élargir, par la suite, aux domaines religieux, culturel et socio-politique.

Georges Dumézil a lui-même souligné l'importance de ces travaux. La mythologie comparée, a-t-il écrit, «a trouvé un point de départ solide dans un fait et non dans une hypothèse, dans un fait qui pourrait ne pas être ; mais qui est, et dont la providentielle évidence.. a été mise hors de doute en 1918 par M. Vendryes dans les Mémoires de la Société de linguistique de Paris» (*MDG*, p. VIII).

Mais Dumézil, qui a redit, à plusieurs reprises, ce qu'il devait à Vendryes (cf. *HIER*, pp. 18-20) (1), a également signalé les désillusions qui peuvent naître d'une comparaison *purement étymologique* : «Les premiers comparatistes (s'étaient) donné pour tâche principale d'établir une nomenclature divine indo-européenne. La consonance d'un nom indien et d'un nom grec ou scandinave leur paraissait être à la fois la garantie qu'ils comparaient des choses comparables, et le signe qu'une comparaison indo-européenne était déjà accessible. Or, les années passant, très peu de ces équations ont résisté à un examen phonétique plus exigeant.. La plus incontestable s'est révélée la plus décevante : dans le Dyau védique, le «ciel» est tout autrement orienté que le Zeus grec ou que le Jupiter de Rome, et le rapprochement n'enseigne presque rien» (*ME I*, p. 11).

premiers essais

Les premiers travaux de Georges Dumézil se sont précisément attachés à résoudre quatre de ces «équations onomastiques» (Ibid., p. 12). Ce furent les ouvrages consacrés aux couples de mots ambroisie/*amrta (Le festin d'immortalité)*, centaures/*gandharva (Le problème des centaures)*, Ouranos/Varuna *(Ouranos-Varuna)* et flamine/brahmane *(Flamen-Brahman)*.

Georges Dumézil a dit depuis par où péchaient ces études. Il en a le premier souligné les erreurs, et n'en reconnaît plus aujourd'hui la paternité spirituelle. Elle n'en demeurent pas moins intéressantes pour suivre le cheminement de sa méthode et de sa pensée.

Dès *Le festin d'immortalité*, qui est une étude sur le cycle de l'ambroisie chez les peuples indo-européens, Dumézil fait porter son enquête, non sur des faits isolés, mais sur des *ensembles.* Une fois dégagé le schéma d'origine, à partir des textes reconnus comme étant les plus anciens (scandinaves et indiens), il s'efforce d'en retrouver la trace chez les différents peuples concernés. D'autre part, dans l'introduction, il énonce un certain nombre de définitions : un *thème* est un récit légendaire simple, abstraction faite des détails (onomastiques par exemple) qui sont sujets à changement ; une *séquence thématique* consiste en divers thèmes juxtaposés ou enchevêtrés ; un *cycle* regroupe, autour d'un même centre d'intérêt, plusieurs séquences ou plusieurs thèmes. Le *hasard* peut être invoqué pour expliquer la concordance des thèmes ; il devient improbable pour la concordance des séquences, et impensable pour celle des cycles. Dumézil cite le folkloriste Arnold Van Gennep : «Ce n'est pas la comparaison des thèmes considérés isolément.. mais seulement certaines de leurs combinaisons bien définies» (qui est riche de signification) (*FI*, pp. I-VI).

Dans *Le crime des Lemniennes*, Dumézil étudie une légende dans laquelle il est question de l'assassinat des maris par leurs femmes. Dépassant les seules apparences, il affirme qu'il s'agit là d'un rite de renouvellement annuel du feu, marquant au printemps le retour de la vie : la *légende* aurait succédé au rite, en fournissant l'explication, dès lors que ce rite n'était plus perçu en tant que tel. C'est là une première intuition de l'importance du rituel dans la conservation des faits religieux.

---

(1) Dumézil a réaffirmé sa dette à l'égard de Vendryes dans un article intitulé *La préhistoire des flamines majeurs* (in *Revue de l'histoire des religions.* Vol. CXVIII, 1938, pp. 188-200), qu'il a repris dans *Idées romaines* (pp. 155-66). Cf. aussi le chapitre sur *L'héritage indo-européen à Rome* dans *RRA* (pp. 89-92).

TABLEAU DES LANGUES (NEO) INDO-EUROPEENNES

On trouvera ci-dessous un tableau schématique des langues (néo) indo-européennes, c'est-à-dire des langues issues de la langue indo-européenne originelle (au sein de laquelle on distingue trois états successifs : *proto-indo-européen*, *indo-européen moyen*, *indo-européen tardif* ou *vieil-européen).* Les langues précédées d'une lettre minuscule sont (sauf exceptions) des langues parlées actuellement ou dont la «mort» est relativement récente. Les langues disparues sont portées en italique.

A. GROUPE CENTRAL

I. *Latino-falisque*
- 1. *falisque*
- 2. *sicule* (?)
- 3. *latin*
  - a) italien
  - b) sarde, corse
  - c) dalmate
  - d) roumain
  - e) daco-roumain
  - f) dialectes rhéto-romans (ladin, romanche)
  - g) français
  - h) catalan
  - i) espagnol
  - j) portugais

II. *Italique*
- 1. *italique oriental*
- 2. *osque*
- 3. *ombrien*

III. *Lepontien*

IV. *Ligure*

V. *Venete* (avec le rhétique ?)

VI. *Illyrien*

VII. *Celtique commun*

(celtique continental)
- 1. *gaulois*
- 2. *celtibère*
- 3. *galate*

(celtique insulaire)
- 4. *gaélique* (ou *p-celtique*)
  - a) écossais (ou erse)
  - b) irlandais
  - c) manx
- 5. *brittonique* (ou *q-celtique*)
  - a) gallois
  - b) cornique
  - c) breton
  - d) *picte* (?)

VIII. *Germanique commun (Urgermanisch)*

(germanique du nord)
- 1. *germanique oriental (ostgermanisch)*
  - a) *gotique occidental*
  - b) *gotique oriental*
  - c) *burgonde*
  - d) *vandale*
- 2. *vieux-norrois (altnordisch)*
  - (norrois oriental)
  - a) suédois
  - b) danois
  - (norrois occidental)
  - c) norvégien
  - d) islandais
  - e) féringien (langues des îles Féroé)

(germanique de l'ouest et du sud)
- 3. *anglo-frison* (dit parfois *ingvéonique*)
  - a) anglais
  - b) frison
- 4. bas-allemand (Niederdeutsch)
  - a) *lombard*
  - b) Plattdeutsch (parlé dans les plaines d'Allemagne du nord)
  - c) néerlandais, afrikaans
  - d) flamand
- 5. haut-allemand (Hochdeutsch)
  - a) Hochdeutsch (allemand classique)
  - b) dialecte thuringien
  - c) dialecte bavarois
  - d) dialecte badois
  - e) dialectes alémaniques (alsacien, schwyz-dutsch)

N.B. Le yiddisch est un dialecte allemand, fortement argotisé par différents emprunts aux langues slaves et à l'hébreu.

Le problème des centaures n'apporte pas d'élément véritablement nouveau. Dumézil y laisse entendre cependant que la royauté repose sur d'autres bases que la seule puissance magique mise en lumière par Frazer dans son fameux *Rameau d'or.* A propos des rapports ayant pu exister à Rome entre la fête des Lupercales et le pouvoir royal, il écrit : «Dans les temps très anciens, à Rome comme dans l'Inde et en bien d'autres lieux, le pouvoir suprême a dû s'acquérir non seulement par le prestige magique, comme on l'a supposé, ni par l'évidence des qualités ou d'une chance exceptionnelle, mais par l'appartenance à une confrérie» (*PC*, pp. 221-22 ; cf. aussi *RRA*, p. 343, n. 1). C'est aussi dans ce livre que l'on trouve un rapprochement, non plus strictement linguistique, mais bien *fonctionnel*, entre les luperques romains et les *gandharva* indiens, rapprochement qui, comme nous le verrons, sera à l'origine de *Mitra-Varuna.*

Ouranos-Varuna, publié en 1934 mais commencé dès 1928, marque, sinon un tournant, du moins une nette évolution. Sur le plan de la méthode, l'auteur y rejette définitivement toute tentation d'expliquer les mythes en les attribuant à l'imagination des philosophes. «Autre chose est d'exploiter, d'interpréter un mythe préexistant pour l'amener à symboliser une thèse philosophique, autre chose de créer de toutes pièces un mythe aux mêmes fins» (*OV*, p. 27). Parallèlement, l'importance du rituel est encore soulignée. C'est grâce au rite de consécration royale, le *rajasuya*, présidé par Varuna, qu'il est possible de rapprocher Ouranos et le dieu indien.

deux couples de personnages

Mais c'est sur le plan de l'*idéologie*, au sens proprement «dumézilien» du terme, et de l'étude fonctionnelle du dieu considéré, que l'évolution est la plus sensible. On lit par exemple : «..cette notion de souveraineté.. est au moins aussi importante que la notion de fécondité, souveraineté et fécondité étant d'ailleurs.. des puissances solidaires et comme deux aspects de la Puissance» (Ibid., p. 31). Et plus loin : «Dieu-Roi, le Varuna védique recouvre partiellement Indra, ou du moins tous deux s'associent. Mais les hymnes les plus instructifs du Rig-Véda sont ceux qui les opposent et définissent par là leurs provinces ; or, l'image qui sort de ces oppositions est claire : Indra est le guerrier massacreur de démons tandis que Varuna garde les lois et protège les races effrayées (VII, 83, 9 ; 85, 3) ; Indra va briller avec les Marut, tandis que Varuna est honoré en paix avec Mitra (le dieu-contrat indo-iranien) (VII, 82, 5)» (Ibid., p. 40).

Toutefois, la comparaison ne sort pas encore du cadre étroit de l'onomastique et de l'étymologie. Et, comme beaucoup d'autres avant lui, c'est sur les deux mythologies les mieux connues de son époque, l'indienne et la grecque, que Dumézil fait essentiellement porter son analyse.

Flamen-Brahman n'ajoute guère à *Ouranos-Varuna.* De l'aveu de son propre auteur, c'est une interprétation «hyperfrazérienne» (*ME I*, p. 13) de la royauté, ou plutôt d'un personnage constamment associé au roi, le *flamen* à Rome, le *brahman* en Inde, sorte de chapelain lui servant de «bouc émissaire, de *scapegoat* cher au vieux maître» (Ibid., p. 12).

Deux remarques s'imposent néanmoins. Pour la première fois, Georges Dumézil aborde une comparaison qui se révélera véritablement fructueuse, et constituera même l'un des axes essentiels de son oeuvre : la comparaison des *faits latins* et des *faits indiens.* D'autre part, pour la première fois également, il associe dans une même structure *deux couples* de personnages : «De même que *brahman* et *rajan* forment un couple, le second servant de substitut au premier dans les moments et les actes religieusement dangereux du règne, de même *flamen* et *rex* forment un couple, et le *flamen* est encore défini par la tradition comme un délégué religieux, un substitut du *rex.* L'un marche le premier dans la maison du *rajan* ; l'autre officie dans la *domus regiae*» (*FB*, p. 55).

un pas décisif

Parvenu à ce stade, Dumézil semble avoir eu le sentiment d'être arrivé dans une impasse. «Avec *Flamen-Brahman*, écrira-t-il, je venais d'épuiser ma réserve de problèmes traditionnels et l'échec était évident, au bord du scandale même dans le dernier essai» (*ME I*, pp. 12-13).

Pourtant, ajoutera-t-il, «bien que mal posés et mal résolus, les problèmes d'*Ouranos-Varuna* et de *Flamen-Brahman* m'avaient maintenu dans les débris de l'idéologie royale, et.. le rapprochement du couple que le *rajan* védique formait avec le *brahman* son chapelain et de l'organe double que, d'après une claire définition de Tite-Live, formaient le *rex* et le premier des flamines majeurs continuait à me paraître objectivement valable» (Ibid., p. 13).

En réalité, de nombreux faits nouveaux vinrent très vite éclairer et faire progresser sa démarche : la présence, en tant que dieux souverains, de Mitra aux côtés de Varuna, et de Dius Fidius aux côtés de Juppiter (*MVa*, pp. X-XI) ; l'idée que la division de la société en trois classes n'était pas seulement indienne, mais qu'elle se retrouvait chez l'ensemble des peuples du rameau oriental (Indiens, Iraniens, Scythes) et, d'autre part, dans la plus vieille triade des dieux romains (2), etc.

---

(2) L'hypothèse avait été émise par Dumézil dès 1930 (*La préhistoire indo-iranienne des castes* in *Journal asiatique.* Vol. CCXVI, pp. 109-30). Cf. aussi *MVb*, p. 15).

→

B. GROUPE MERIDIONAL

I. *Grec ancien*
1. *achéen*
2. *éolien* (grec du nord-est : *éolien d'Asie mineure*, *thessalien*, *béotien*, *lesbien*, etc.)
3. *arcado-cyprien*
4. *pamphylien*
5. *phocéen*, *locrien* (grec du nord-ouest)
6. *élidéen*
7. *attique*, *ionien*
8. *dorien* (*laconien*, *argien*, *corinthien*, etc.)
9. *grec de la «koïnè»*
   a) *grec médiéval ou byzantin*
   b) grec moderne

II. *Macédonien*

III. *Pélasgien* (langue ayant précédé le grec sur la péninsule hellénique selon Gheorgiev)

IV. *Phrygien* (peut-être à l'origine de l'arménien)

V. *Thrace*

VI. *Dace*

VII. *?*
   a) albanais (origine controversée, mais appartenance presque certaine au groupe méridional)

C. GROUPE dit ANATOLIEN

I. *Hittite*

II. *Louvite*
1. Selon Gheorgiev, l'*étrusque* serait une forme tardive de louvite

III. *Lydien*, *lycien*

IV. *Palaïque*

V. Selon Gheorgiev, une des deux langues du *linéaire A crétois*

D. GROUPE ORIENTAL

I. *?*
   a) arménien (origine controversée : certains auteurs le rattachent au groupe central par l'intermédiaire du phrygien)

II. (Familles indo-iranienne)
(langues indo-aryennes)
1. *sanskrit* (ou *vieux-sanskrit*), *védique*, *indien classique*
   (par l'intermédiaire du pali et des *langues prakrites*)
   a) lahnda, sindhi, maharatte
   b) bengali, orya, assamais, bihari
   c) hindoustani (hindi et urdu)
   d) pendjabi, gujrati, rajasthani, bhili
   e) pahari, garhwali, kumaoni
   f) cinghalais
   g) dialectes tziganes
   h) langues dardes (parlées au Cachemire)

(langues iraniennes)
2. *avestique*, *vieux-perse*
   (par l'intermédiaire du *moyen-perse* ou *pahlavi*)
   a) néo-perse (ou iranien)
3. *mède*
4. *scythique*, *indo-scythique*
   a) ossète (?)
5. *?*
   (origines controversées)
   a) yaghnobi
   b) pamir
   c) pachto (afghan)
   d) baloutche
   e) dialectes caspiens
   f) dialectes kurdes

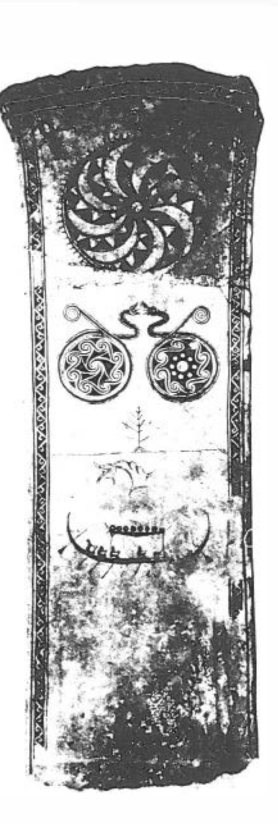
III. *Tokharien* (attribution à ce groupe controversée)

IV. (Famille balto-slave)
(langues baltiques)
   a) *vieux-prussien*
   b) letton (ou lette ou livonien)
   c) lithuanien
   d) estonien

(langues slaves)
   (groupe slave du sud)
   a) *vieux-slave* (ou *slavon d'église*)
   b) bulgare
   c) croate
   d) serbe
   e) slovène

   (groupe russe)
   f) petit-russe (ou ukrainien)
   g) grand-russe (ou russe classique)
   h) blanc-russe (ou biélorusse)

   (groupe slave de l'ouest)
   i) *polabe*
   j) polonais
   k) sorabe (ou serbe de Lusace et des Wendes)
   l) slovaque (dialectes slovaque et tchèque)
   m) tchéco-morave ■



C'est avec Mythes et dieux des Germains, *publié en 1939, que Georges Dumézil trouva sa voie. Dans ce livre, il énonçait pour la première fois les principes de la «tripartition indo-européenne des fonctions sociales». Ci-contre : pierre gravée découverte au cours de la restauration d'une église de Sanda, dans l'île suédoise de Gotland. Datée des environs de l'an 500, elle porte en haut un disque solaire, au-dessous duquel se trouvent deux disques plus petits, ornés d'une tête de serpent. L'arbre du milieu est le seul que l'on connaisse pour les pierres de cette période. On voit en bas un bateau et ses rameurs : symbole très populaire à l'époque des Vikings (Musée de Visby).*

(d'après H.R. Ellis Davidson. Scandinavian Mythology. *Paul Hamlyn, éd. Feltham, 1969).*

Avec *Mythes et dieux des Germains*, ouvrage commencé en 1936, achevé en 1938 et publié l'année suivante, un pas décisif est franchi. Dès les premières pages, l'auteur démontre qu'il a trouvé sa voie. «Les trois dieux, affirme-t-il avec netteté, rejoignent.. une grande triade qui, avec des variantes aisément explicables, domine les religions nordiques et qui a dû dominer la plus vieille religion germanique, triade où, en dépit des considérations précédemment exposées, se prolonge exactement la tripartition indo-européenne des fonctions sociales (magiciens, guerriers, éleveurs-agriculteurs)» (*MDG*, p. 12).

La charpente du livre est elle-même très significative : les «mythes de la Souveraineté» (chap. II, III et IV) y précèdent les «mythes des Guerriers» (chap. V, VI et VII) et les «mythes de la Vitalité» (chap. VIII, IX, X). Seul fait défaut, pour la cohésion de la doctrine, le second aspect de la souveraineté, l'aspect *juridique*, représenté par Tyr en Scandinavie, dont il n'est pas encore question (3). De plus, les dieux des trois fonctions n'apparaissent pas encore totalement liés entre eux dans un ensemble harmonieux (4). Enfin, le mythe fondamental du drame du monde, avec la mort de Baldr, l'intervention de Loki et le *ragnarök*, n'est pas encore explicité (5).

A partir de cette date, les bases sont jetées : l'oeuvre de Dumézil va peu à peu arriver à matûrité, sans devoir remettre en cause aucun nouveau postulat. Et l'on va voir s'élever, au fil des années, les pièces maîtresses de l'édifice dumézilien : *Mitra-Varuna*, puis la série des *Jupiter Mars Quirinus* et celle des *Mythes romains*, les *Aspects de la fonction guerrière*, *Les dieux des Indo-européens*, *Loki*, avant d'aboutir à de véritables monuments tels que la *Religion romaine archaïque*, *Mythe et épopée*, etc.

1 LA METHODE DUMEZILIENNE

«La méthode, c'est le chemin après qu'on l'a parcouru» (Marcel Granet, cité par Dumézil : préface à la seconde éd. de *Mitra-Varuna*, p. 12).

Dans *L'héritage indo-européen à Rome*, Georges Dumézil définit l'objet de l'étude comparative des faits religieux (p. 31 sq.) comme la mise en évidence des correspondances pouvant exister entre les faits, non aux fins de reconstituer un état religieux ancien (idéal irréalisable), mais pour le retrouver dans son *type*, avec ses articulations, ses intentions et sa signification logique. Car ce n'est qu'à partir d'un tel schéma, dont le caractère abstrait n'enlève rien à la clarté, que l'on peut caractériser les évolutions divergentes ayant abouti à des *faits* tout à la fois analogues et différents.

Précisant ailleurs la même idée (*SF*, p. 26), Dumézil dit de ce travail de comparaison qu'il doit être *génétique*, de telle sorte qu'il permette d'atteindre, à l'instar de la linguistique, une image aussi précise que

(3) On le trouvera dans *Les dieux des Germains* (chap. II : *La magie, la guerre et le droit : Odhinn et Tyr*, p. 40).

(4) Là encore, les corrections seront apportées dans *Les dieux des Germains* (chap. I : *Dieux Ases et dieux Vanes*, p. 3).

(5) Il le sera dans *Loki* (1948) et dans *Les dieux des Germains* (chap. III : *Le drame du monde : Baldr, Hödhr, Loki*, p. 78).

possible d'un système préhistorique particulier, dont un certain nombre de données historiques attestées sont en grande partie la survivance.

En d'autres termes :

1) La notion de *système* est essentielle : alors qu'une correspondance entre deux faits isolés peut être due au hasard, une correspondance entre deux groupes de concepts ou deux «mythes articulés» revêt toujours une signification précise, et ce, d'autant plus que les ensembles étudiés sont plus originaux. On retrouve là l'idée exprimée dans *Le festin d'immortalité.*

2) Tous les faits accessibles situés dans le domaine étudié doivent être considérés, et le cas échéant utilisés. Aucune sélection arbitraire ne doit être opérée a priori.

Ces règles permettent de fixer avec une grande précision l'étendue du champ de travail et d'intervention. D'une part, cette étendue est délimitée dans l'esprit des travaux de Vendryes et de Meillet : Georges Dumézil a souvent réaffirmé (cf. sa préface au *Traité d'histoire des religions* de Mircea Eliade, p. 7) que la comparaison, pour être valable, doit porter sur des peuples dont la langue nous révèle la parenté d'origine, quand bien même ces peuples ne se sauraient ni ne se sentiraient apparentés (Indiens et Irlandais, Latins et Germains, etc.). D'autre part, elle se trouve accrue par une plus grande ouverture vis-à-vis de la documentation : plutôt que de se borner, selon les pratiques érudites et philologiques traditionnelles, à établir avant tout des antériorités, à rechercher la tradition manuscrite, à retrouver des archétypes, etc., puis à se demander quel est l'élément le plus favorable à la thèse que l'on soutient, on essaiera de saisir «la raison qui justifie le rassemblement de (ces) éléments» (*DG*, p. 21).

à deux niveaux

Dès lors, l'explication se situera à deux niveaux différents :

a) au niveau d'une *structure conceptuelle* plus ou moins explicite, parfois presque inconsciente, mais toujours présente et correspondant au champ de forces qui commande le système tout entier : ce sera *l'idéologie* ;

b) au niveau d'une *superstructure manifeste*, évidente, pouvant être appréhendée immédiatement, et qui se compose d'éléments tels que : les *mythes*, qui mettent en scène de façon vivante et souvent dramatique les rapports fondamentaux ; les *rites*, qui actualisent, mobilisent et utilisent ces mêmes rapports, et enfin la *distribution* de ceux-ci au sein du corps sacerdotal ou de la société.

La comparaison ne s'exercera donc pas seulement de rite à rite, de mythe à mythe, de collège à collège, comme c'était le cas auparavant. Elle portera sur l'ensemble des éléments, l'objectif final étant de dégager le système et son idéologie. C'est ainsi que chez les Romains, à l'esprit essentiellement concret, ce seront les rites et l'organisation sacerdotale qui seront surtout pris en considération, tandis que chez les Indiens, plus imaginatifs, ce sera plutôt la mythologie.

L'histoire comparée des religions et la mythologie vont ainsi connaître une prodigieuse expansion. Dépassant les simples récits des poètes et des auteurs spécialisées, elles vont s'annexer l'*épopée*, mais aussi l'*histoire des origines*, cette histoire des héros plus ou moins légendaires, des «grands ancêtres» auxquels les nations se réfèrent pour expliquer leur naissance. Du même coup, elles vont quitter le domaine de l'affectivité, voire de la croyance, dans lequel on les avait cantonnées jusque là : les mythes ne seront plus considérés comme des symboles exprimant la crainte ou l'étonnement des hommes devant des forces naturelles mystérieuses, mais bien comme des éléments d'un ensemble plus vaste, révélateur d'une organisation sociale et d'une mentalité. «On sait, a écrit Dumézil, qu'une religion suppose, exprime, règle et cooordonne des besoins et des efforts (des) plus complexes» (*JMQ II*, pp. 14-15). Et d'observer que la mythologie comparée incorpore à tous les étages de ses structures l'*ensemble des phénomènes liés aux mythes*, c'est-à-dire la *totalité des faits sociaux* ; qu'elle devient, de ce fait, l'une des sciences auxiliaires de l'histoire, voire, pour certains groupes pré- et protohistoriques, le seul moyen de les connaître (Ibid., p. 17).

une pensée articulée

C'est finalement sur cette notion de *système* que Dumézil insiste le plus, montrant que, même chez les peuples les plus primitifs, on retrouve ce sentiment de la complémentarité des mythes (Ibid., p. 19), et que, chez les plus évolués, on constate une *organisation* de la mythologie au prix de retouches éliminant les contradictions. Bref, la religion doit être considérée «comme un système différent de la poussière des éléments», comme une *pensée articulée* en vue d'une *Weltanschauung*, d'une conception du monde. C'est sous le signe du *logos*, et non du *mana*, que se place la recherche aujourd'hui (préface au *Traité d'histoire des religions* de Mircea Eliade, op. cit., p. 5).

On pourrait multiplier les citations montrant que Dumézil est sans cesse revenu sur cette idée-force. Ainsi, dans les *Rituels indo-européens à Rome*, lorsqu'il souligne à nouveau que tous les éléments d'une religion, la théologie, la mythologie, la littérature sacrée, les rites, l'organisation sacerdotale sont subordonnés à quelque chose de plus profond qui *fait leur unité*, et qui est précisément l'*idéologie.* «Conception et

appréciation des grandes forces qui animent le monde et la société, et de leurs rapports», précise-t-il encore, l'idéologie est souvent implicite. Il faut alors la *restituer*. On y parvient en analysant les documents, écrits ou autres, et notamment les rituels, qui sont «des expressions ou des signes, complets ou fragmentaires, mais conscients, (de l') idéologie» (Ibid., p. 5).

les «prima» et les «summa»

Dans la pratique, la méthode dumézilienne va s'exprimer de plusieurs façons : a) l'*étude des oppositions* dans une partie quelconque d'un système religieux ; b) la *comparaison* proprement dite. Ici, nous l'avons vu, la superposition ne cherchera pas à s'opérer d'une manière littérale, mais de façon à mettre en évidence l'identité du schéma. C'est ainsi que le dieu scandinave Loki et le héros narte Syrdon se correspondent par leurs natures, leurs dons, leurs situations sociales, le déroulement de leurs activités, l'ambiguïté et les contradictions de leurs personnalités, etc., mais qu'un certain nombre de faits (notamment les détails de la mort de Baldr et de Soslan-Sozryko) excluent l'emprunt (*Loki*, p. 25 sq.) ; c) la *recherche du schème mythique* éventuellement sous-jacent à l'oeuvre littéraire (*Mahabharata* indien, saga de Hadingus, Enéide, épopées irlandaises ou ossètes, etc.) ; d) l'*explication de textes*, et tout spécialement des textes que la critique traditionnelle a souvent dédaignés (cf. l'élégie de Properce, IV, 1, 9-32) ; e) l'*interprétation des rituels*.

a) *L'étude des oppositions*

Georges Dumézil applique à la mythologie comparée l'un des principes de base de la linguistique moderne, selon lequel la *langue* doit être conçue comme un *ensemble reposant sur un jeu complexe d'oppositions*.

C'est dans cet esprit qu'il a renouvelé l'interprétation du dieu latin Janus. Traditionnellement (et comme les Romains eux-mêmes), on considérait ce dieu comme le dieu le plus ancien de la Rome antique, et l'on voyait en lui une figure issue d'un roi mythique du Latium, lié à l'âge d'or pacifique, rural et civilisateur. Des textes d'Ovide, de Juvénal et de Plutarque semblaient d'ailleurs justifier cette interprétation. Ce n'est donc que dans un second temps que Janus aurait été supplanté par des dieux plus récents, en particulier par Juppiter. Mais, dans une telle perspective, des problèmes apparemment insolubles surgissaient aussitôt : à quelle époque Juppiter aurait-il supplanté Janus dans le rôle de grand dieu ? Quelles traces en subsistent dans le calendrier ou la théologie ? Comment expliquer le transfert du nom de la colline, du Capitole au Janicule ? Comment expliquer également les caractéristiques conservées par Janus à l'époque classique : dieu des portes, dieu à double visage, *bifrons*, et surtout dieu des commencements ?

Se référant aux faits védiques et iraniens, Dumézil a démontré la faiblesse des explications traditionnelles. Il est arbitraire en effet de s'en tenir, à propos de Janus, au seul *primum* historique. Janus est en réalité le dieu de *tous* les *prima*, qu'il s'agisse de ceux de l'action, de la journée, du mois, ou de l'année. Or, on voit mal comment Juppiter aurait pu «déposséder» Janus, tout en lui «concédant» les attributs des *débuts*. Il faudrait imaginer un Juppiter s'«emparant» des ides, mais «délaissant» les calendes ; s'annexant la légende romaine, mais se désintéressant de ses premiers épisodes ; occupant la citadelle, mais négligeant la colline liminale ; déterminant la victoire dans la guerre ou la paix, mais laissant à Janus le soin d'en «ouvrir la porte», etc., ce qui est évidemment impensable.

On se trouve donc, en fait, en présence d'une *opposition structurale* entre les *prima* et, d'autre part, les *summa ;* ou, si l'on préfère employer le vocabulaire de la linguistique moderne, en présence d'une opposition synchronique, et non d'une succession diachronique. Janus est le plus ancien roi ; mais il est aussi *à l'origine des dieux.* A ce titre, il préside à l'«ouverture» du siècle, de l'année, du mois, de même qu'il patronne les débuts des travaux, les déclarations de guerre et les premiers actes religieux. Son caractère *bifrons* s'explique alors parfaitement, étant donné que *tout début est aussi achèvement :* l'une

L'assemblée des dieux helléniques. Dessin, Bibliothèque nationale (Coll. Viollet).





Les deux temples du bord du Tibre : à droite, le temple de Vesta dont la forme ronde symbolise l'enracinement sur terre de la cité romaine. Au premier plan, le temple de la Fortune virile : l'un de ces templa quadrata *dont les augures déterminaient l'emplacement en fonction des points cardinaux.*

(d'après Julien Tondriau. Rome. *Bloud et Gay, 1966).*

des faces du dieu regarde vers l'arrière, et l'autre vers l'avant (6). Juppiter, au contraire, est le dieu des *summa :* il patronne les «choses qui sont au dessus» *(super)*, que ce soit en *dignitas*, dans l'espace ou dans le temps (cf. *DIE*, chap. III, pp. 91-103 ; *RRA*, pp. 322-35).

Dumézil emploie la même méthode au second chapitre des *Rituels indo-européens à Rome*, intitulé *Aedes rotunda Vestae* (pp. 27-43), c'est-à-dire «La demeure ronde de Vesta». On constate en effet une double opposition entre le temple de Vesta et les autres temples romains : tandis que ceux-ci sont, en règle générale, carrés ou rectangulaires, ce qui facilite l'*inauguratio*, celui-là est rond : il n'a pas été «inauguré» et sa forme se prête d'ailleurs mal à cette opération, qui comporte une mise en symétrie avec les différentes régions du ciel ; d'autre part, on parle dans le premier cas de *templum*, «temple», dans l'autre d'*aedes*, «demeure religieuse», «maison sacrée».

Vesta : l'opposition du rond et du carré

La réflexion de Georges Dumézil s'est opérée à partir de cette double constatation, qui lui permet de comparer le feu perpétuel brûlant au sanctuaire de Vesta avec la disposition des feux sacrificiels de l'Inde védique. Il se trouve en effet qu'en Inde, les deux feux axiaux, qui sont disposés sur une ligne ouest-est, ont des missions et des signalements distincts. L'un (le *garhapatya*), qui est obligatoirement *rond*, correspond au foyer du maître de maison : on n'y fait pas de sacrifice et son seul but est d'assurer la conservation de la flamme. L'autre (l'*ahavaniya*), destiné aux offrandes, et donc en rapport avec le ciel, est toujours *carré*. En outre, il y a des analogies extrêmement fortes entre les prescriptions rituelles relatives au tracé du contour carré de l'emplacement de l'*ahavaniya*, et l'*inauguratio* des *templa quadrata*, lieux sacrés dont les augures de Rome déterminaient l'emplacement en fonction des points cardinaux (cf. *RIER*, pp. 32-33 ; *RRA*, pp. 308-12).

«Le feu continu de l'*aedes Vestae*, l'*ignis Vestae*, écrit alors Dumézil, est bien le foyer de Rome et, par là, un des garants de son enracinement sur sa terre, de sa permanence dans l'histoire. Il est entretenu par des femmes. Il ne doit pas s'éteindre et, si cet accident survient, il ne peut être rallumé à partir d'un autre foyer, mais seulement par un feu nouveau, obtenu dans le moulin à feu.. Ainsi, ce premier feu est bien essentiel : il n'est le fils d'aucun autre ; et il est bien de ce monde : son office est entièrement terrestre, assurant aux hommes romains stabilité et durée sur leur site. (D'autre part,) seul d'entre les sanctuaires anciens affectés à des divinités proprement romaines, celui de Vesta est rond. Au contraire, (..) les temples sont quadrangulaires. Ainsi reparaît l'*opposition du rond et du carré*, que la doctrine indienne explique clairement par le symbolisme de ce monde-ci et de l'autre monde, de la terre et du ciel. Et cette explication vaut aussi à Rome. Si les temples sont quadrangulaires, c'est qu'ils doivent être inaugurés et orientés, c'est-à-dire définis par les quatre directions du ciel : les premiers gestes de l'augure consistent à découper des *regiones caeli*, une *pars antica*, une *postica*, une *dextra*, une *sinistra.* Si la maison de Vesta, elle, n'est pas carrée, c'est que, justement, elle ne doit pas être inaugurée : toute sa puissance, toute sa portée sont sur la seule terre et elle n'a rien à faire avec le ciel, avec les directions du ciel. Elle n'est donc qu'une *aedes sacra*, non un *templum*» (*RRA*, pp. 311-12).

(6) A ce sujet : Giorgio Locchi. *Le mythe cosmogonique indo-européen : reconstruction et actualité*, in *Nouvelle Ecole* n° 19, juillet-août 1972, pp. 87-95 (sur Janus, pp. 90-91).

b) *La comparaison de deux mythes*

Les faits religieux archaïques s'exprimant surtout par des mythes ou des récits mythiques, il était naturel que Georges Dumézil consacrât une grande partie de son oeuvre à des analyses comparatives portant plus spécialement sur des *couples de mythes.* L'une des plus remarquables de ces analyses est celle qui «dissèque» de façon exemplaire l'*histoire des Horaces et des Curiaces.*

les Horaces et les Curiaces

Avec Dumézil, la plupart des historiens reconnaissent maintenant dans Tullus Hostilius, troisième roi légendaire de Rome, un type historicisé de *guerrier*, représentatif de la deuxième fonction. C'est sous son règne qu'aurait eu lieu le célèbre combat des Horaces et des Curiaces, dont l'issue amena la domination de Rome sur Albe, sa rivale. Or, il existe un mythe indien se rapportant au dieu *guerrier* Indra qui contient un épisode du même genre : il s'agit de la scène où, avec l'aide de trois héros, les Aptya, Indra tue le monstre Tricéphale qui menaçait la société des dieux.

Dumézil trace alors (*AFG*, pp. 39-44 ; *HMG*, pp. 32-33) le tableau de concordances suivant :

Inde	Rome
1. a) Dans la grande rivalité des dieux et des démons, la vie ou la puissance des dieux étant menacée par le Tricéphale, b) qui est le «fils d'ami» ou le cousin germain des dieux et en outre brahmane et chapelain des dieux, c) Trita, le «troisième» des trois frères Aptya, poussé par Indra, ou Indra aidé de Trita, ou Indra seul, d) tue le Tricéphale et sauve les dieux.	1. a) Pour régler entre Romains et Albains la rivalité *de imperio*, les trijumeaux Horatii se battront contre les trijumeaux Curiatii, b) qui sont leurs cousins germains, ou du moins leurs futurs beaux-frères. c) Resté seul vivant des trois frères, le troisième Horatius, champion de Tullus, d) tue les trijumeaux Curiatii et donne l'Empire à Rome,
2. a) Ce meurtre comportant souillure en tant que meurtre de parent ou brahmanicide, b) Indra s'en décharge sur Trita, sur les Aptya qui liquident rituellement la souillure.	2. a) sans encourir de souillure, grâce à un artifice dialectique, annulant les devoirs de la parenté. b) Mais, dans sa fureur orgueilleuse de jeune vainqueur, le troisième Horatius tue sa soeur, fiancée désolée d'un des Curiatii ; ce meurtre d'une parente comportant crime et souillure, c) Tullus organise la procédure qui évite le châtiment juridique du crime et fait assurer par les Horatii mêmes la liquidation rituelle de la souillure.
3. Depuis lors, les Aptya reçoivent sur eux et liquident rituellement la souillure que comporte, par le sang versé, tout sacrifice et, par extension, les autres souillures ou menaces mystiques.	3. Depuis lors, tous les ans, à la fin de la saison guerrière, aux frais de l'Etat, les Horatii renouvellent la cérémonie de purification (sans doute au profit de tous les combattants romains «verseurs de sang»).

La parallèle est évidemment saisissant. Il ne s'arrête d'ailleurs pas là, et se poursuit ensuite avec le conflit opposant le roi Tullus Hostilius au dictateur Albain Mettius Fuffetius, dans lequel Georges Dumézil a retrouvé l'écho du combat mettant aux prises Indra et Namuci (*AFG*, pp. 44-51 ; *HMG*, pp. 33-41).

Mais Dumézil ne s'est pas contenté de faire apparaître les analogies. Il a également souligné les différences, et notamment le déplacement de perspective entre les deux récits. En Inde, la souillure réside dans les deux meurtres et dans les circonstances de leur accomplissement. A Rome, où le mythe s'est mué en «histoire nationale», il était inconcevable qu'il en fût de même, et qu'une action, commise dans l'intérêt de la cité, fût pareillement blâmée. La notion de souillure est donc restée, mais elle s'est transférée sur un motif secondaire (la mort de Camille), laissant ainsi intact tout le prestige du patriotisme romain.

c) *Mythologie et littérature*

L'oeuvre de Dumézil abonde en exemples féconds de la manière dont s'entremêlent les thèmes littéraires et mythologiques. Nous en étudierons plus loin différents aspects en détail. Mais dès 1953, dans *La saga de Hadingus, du mythe au roman*, Dumézil donnait l'exemple de la marche à suivre pour aborder avec bonheur l'étude de certaines oeuvres littéraires archaïques, et plus spécialement des textes médiévaux français (7).

La saga de Hadingus présente l'analyse d'un fragment (I, v-viii) de la compilation latine du moine danois Saxo Grammaticus, intitulée *Gesta Danorum.* Il s'agit des aventures d'un héros portant le nom de Hadingus, en qui l'on avait voulu voir l'une des représentations du Viking Hasting, bien connu en Occident et notamment en France. En fait, comme Georges Dumézil l'a démontré, les deux personnages n'ont rien de commun.

les aventures de Hadingus

Hadingus a été élevé par un géant et par sa fille, Harthgrepa, qui a été sa nourrice. C'est également elle qu'il doit épouser, ce dont elle l'a convaincu en disant : «Je suis ta nourrice, et presque ta mère ; c'est donc moi que tu dois prendre pour femme». Il s'agit donc d'une union quasi-incestueuse, dont la justification est à peu près incompréhensible pour une critique à base purement psychologique et rationnelle. Quoi qu'il en soit, Hadingus se met en route pour le Danemark, dont il est l'héritier légitime. Harthgrepa l'accompagne. Chemin faisant, les deux époux pénètrent dans une cabane où se trouve un mort. Harthgrepa dépose sur la langue de ce dernier des bâtonnets gravés de runes, dans l'intention de connaître l'avenir. Le mort, rendu furieux par ce geste, prophétise le décès prochain d'Harthgrepa. La prophétie se réalise : Harthgrepa meurt avant la fin du voyage.

Peu après, Hadingus rencontre un vieillard borgne, qui le prend en pitié et lui fait conclure un pacte du sang avec un Viking nommé Liserus. Avec l'aide de Liserus et du vieillard, Hadingus se débarasse du roi de Courlande, Lokerus, qui a fait assassiner son père et l'a dépouillé de son trône. Une liqueur merveilleuse, préparée par le vieillard borgne avec le sang d'un lion redoutable appartenant à Lokerus et qu'il a terrassé, lui a donné une vigueur exceptionnelle. Puis Hadingus tue un monstre marin, qu'il apporte triomphalement à son camp. Une femme surgit alors, et lui annonce que jusqu'à ce que ce meurtre soit expié (le monstre était en fait un être divin), il sera la cause de catastrophes sans nombre : naufrages, maisons qui s'écroulent, etc.

Hadingus se remarie avec une princesse norvégienne, Regnilda, et se retire avec elle dans les montagnes de la Norvège intérieure. S'étant entre-temps débarassé d'un autre rival, le roi d'Upsal Uffo, il vit dans l'inaction, loin du métier des armes, et se prend à regretter ses aventures maritimes. Lors d'un voyage antérieur, qu'il a effectué avec Regnilda, Hadingus a en effet échappé à des pirates, et ce, grâce à la vitesse de son bateau. Mais Regnilda, fille des bois et des montagnes, s'oppose à ce qu'il abandonne sa retraite, car elle ne peut supporter le cri des oiseaux de mer.

Parvenu à ce stade du récit, Georges Dumézil dégage un certain nombre de faits et de traits qui montrent que Hadingus, loin d'être un personnage historique, correspond en réalité au dieu de la mer scandinave, Njördhr, qui est un dieu vane de la troisième fonction. Il suffit de comparer les deux récits pour s'en apercevoir.

(7) Voir plus loin l'article de M. J. H. Grisward.





Deux personnages des Eddas.
Ci-contre : guerrier scandinave.
Ci-dessus : le dieu Odin, sous l'apparence d'un rusé vieillard.
Il n'a qu'un oeil et s'appuie sur un bâton.
(d'après William Ritter, éd. Sigurd. *E. Dentu, 1893).*

La vie de Hadingus commence par une sorte de mariage incestueux. Or, il est dit que les Vanes, avant de fusionner avec les Ases pour former une société divine harmonieuse, jouissaient d'une grande licence de moeurs et pratiquaient l'inceste. Njördhr était le mari de sa soeur, de même que Freyr était l'époux de Freya, sa soeur également. Les femmes, par leurs initiatives, débauchaient les hommes à l'instar de Harthgrepa, lorsqu'elle fait ses premières avances à Hadingus. On a là une image du «chaos primitif» et «pré-humain», c'est-à-dire un tableau de la société antérieur à la bonne régulation de la sexualité en vue d'une fécondité harmonieuse.

On retrouve également l'opposition entre deux types de pratiques magiques : la «magie basse», que pratique Harthgrepa lorsqu'elle place les runes dans la bouche du mort, et qui entraîne d'ailleurs sa perte ; et la «magie noble», qui est celle du vieillard borgne dans lequel on reconnaît évidemment Odhinn, qui assure à Hadingus aide et protection.

De même que Njördhr est le dieu de la mer, Hadingus est plus spécialement lié aux vents et aux flots : la rapidité de son navire lui permet d'échapper aux pirates sans qu'il ait besoin d'avoir recours à Odhinn.

Le vieillard borgne prend Hadingus sous sa protection après la mort de Harthgrepa, de la même façon qu'Odhinn fait de Njördhr l'un de ses «fonctionnaires» et l'établit comme sacrificateur avec Freyr après la fusion des Ases et des Vanes. Il s'agit là d'un véritable *tournant* dans la vie de Njördhr comme dans celle de Hadingus. Enfin, le mariage de Hadingus avec Regnilda n'est que le parallèle du mariage de Njördhr avec Skadhi. Nécessaire pour mettre un terme à une situation antérieure, cette union reste mal assortie. Fille de géants scandinaves, Skadhi est éprise des rochers et de la forêt. Ses goûts ne s'accordent pas avec ceux de son époux. Et ses plaintes rappellent celles que pousse Regnilda.

Pour faire toute cette démonstration, Georges Dumézil prend soin de bien nous fixer sur la comparaison. Il insiste sur le fait que Hadingus n'*est* pas Njördhr (pas plus que Romulus n'*est* Juppiter). Les héros épiques ou légendaires ne s'assimilent d'ailleurs pas aux dieux. Seules se constatent des correspondances et des affinités, c'est-à-dire que l'on observe des rapports identiques, des combinaisons de schèmes analogues, mais, pour utiliser le langage des mathématiques, dans un rapport de similitude ou de proportionnalité, et non d'égalité.

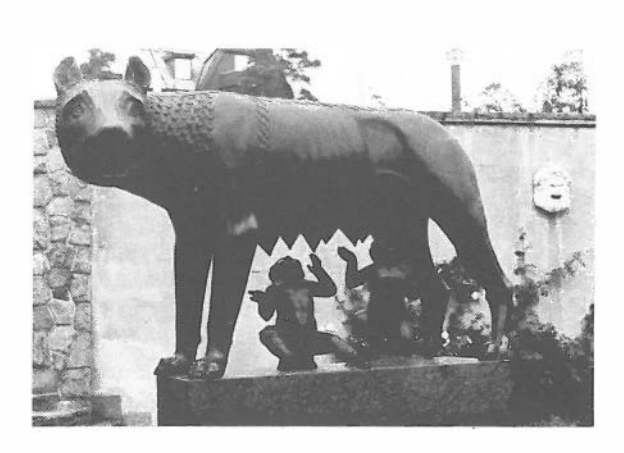
«Othinus» et le sorcier Mithotyn

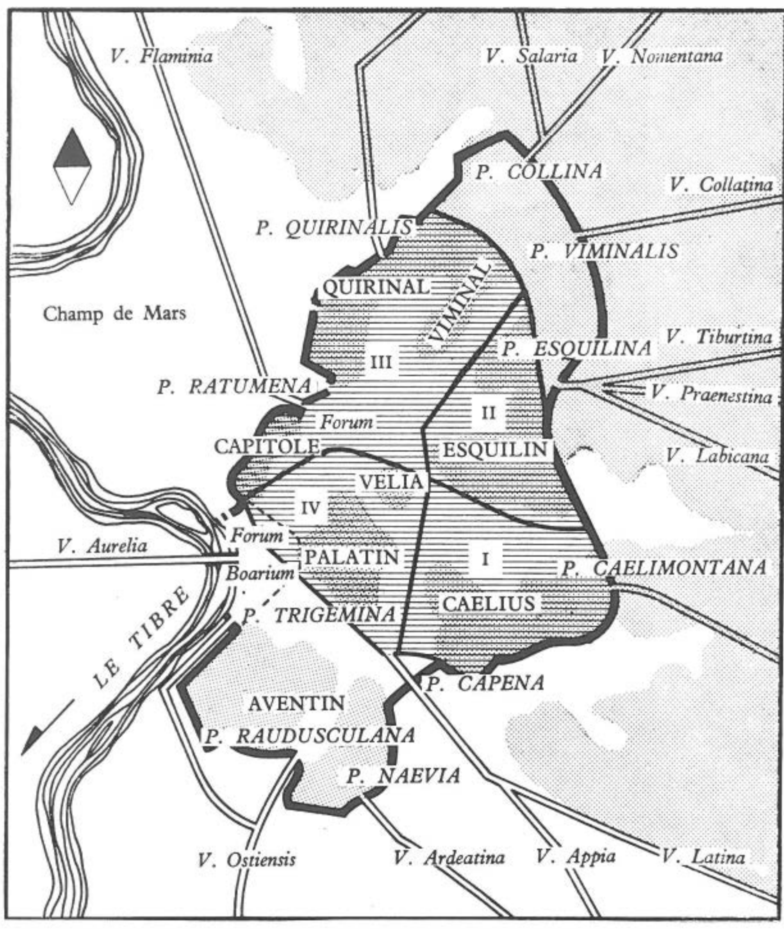
Le parallèle Njördhr-Hadingus se poursuit durant bien d'autres épisodes que nous ne pouvons détailler ici. L'un d'eux a cependant l'avantage de montrer le genre de problèmes qui pouvaient se poser à un auteur comme Saxo lorsqu'il entendait restituer une structure mythique dans son intégralité, alors que le sujet ne s'y prêtait pas ou que l'habileté lui faisait défaut. Il s'agit de l'épisode de la «guerre de fondation» entre les Ases et les Vanes, prélude à la naissance de l'harmonieuse société des dieux.

Dans l'Edda, les Vanes essaient de corrompre les Ases grâce à leur or (c'est-à-dire leur richesse matérielle). Ils leur envoient un être merveilleux, Gullweig («ivresse de l'or»), que les Ases tentent en vain de détruire par le feu. Puis les Vanes se lancent à l'assaut de la demeure des Ases. Odhinn fait alors appel à la magie. Il lance son épieu contre les assaillants (geste à caractère rituel attesté historiquement dans les sagas), sans obtenir d'ailleurs de résultats très concrets. Le conflit s'achève sur un compromis. Les Vanes passent dans le camp des Ases et abandonnent de plein gré leur ancien mode de vie. En gage de réconciliation, les Ases leur envoient alors deux émissaires. L'un d'eux, Mimir, brille surtout par son intelligence. Mais les Vanes s'imaginent qu'ils ont été dupés, et le tuent. Odhinn, par la suite, récupèrera et conservera par la magie la tête de Mimir, qui lui parlera et lui donnera des avis judicieux. Quant à l'autre émissaire, Kvasir, qui incarne la plus parfaite sagesse, il sera mis à mort par deux nains qui le videront de son sang.

Saxo Grammaticus a visiblement voulu conserver ce récit, mais sans trop savoir comment l'utiliser. Il en résulte, dans la *Gesta Danorum*, une digression sans aucun rapport avec Hadingus, au moment où fait son apparition le vieillard borgne qui correspond à Odhinn. Saxo nous expose alors le conflit qui aurait opposé «Othinus» et le sorcier Mithotyn. Othinus, c'est-à-dire Odhinn, règne sur Byzance et a pour épouse Frigga (Frig, déesse parèdre d'Odhinn). Il séjourne souvent à Upsal et se fait passer pour le roi des dieux. Un jour, les rois du Nord lui offrent une statue d'or, qui conduit Frigga à le trahir par cupidité. Othinus estime alors qu'il doit s'exiler. En son absence, un sorcier, Mithotyn, prend le pouvoir, modifie l'ordonnance habituelle des sacrifices et installe partout des magiciens de sa bande. Mais Othinus finit par revenir de son exil et rétablit l'ancien régime, tandis que Mithotyn est chassé, puis tué.

Il y a évidemment des divergences entre le récit de l'Edda et celui de Saxo. Le compromis final, par exemple, disparaît dans la *Gesta Danorum* ; le conflit a perdu sa valeur «fonctionnelle», si bien que les différences entre antagonistes paraissent irréductibles. Mais tout le reste a survécu : le conflit des dieux, avec l'affrontement Othinus-Mithotyn ; la tentative de corruption par l'or, avec l'épisode de la statue et la trahison de Frigga, qui conduit Othinus à l'exil ; l'utilisation de la magie, avec le retour d'Othinus, qui provoque la confusion et la fuite dans le camps de Mithotyn ; le personnage de Mimir, qu'on retrouve dans la statue à laquelle Othinus donne le pouvoir de parler et de donner des conseils ; et même Kvasir, avec le départ du sorcier et son massacre en exil (cf. pour le détail *MRSH*, pp. 21-124).





Les origines de Rome.
Ci-dessus : la célèbre lupa *allaitant Rémus et Romulus.*
Ci-contre : la Rome «des quatre régions» (période étrusque et débuts de la République).
Le trait noir correspond à l'enceinte «servienne».
Les chiffres romains désignent les «quartiers» occupés par les premières tribus de l'Urbs : Subure (I), Esquilin (II), Région Colline (III), Palatin (IV).
(d'après Pierre Grimal. La civilisation romaine. *Arthaud, 1965).*

d) *L'explication de textes*

Selon ses propres termes, c'est le sinologue Marcel Granet, dans ses cours donnés à l'Ecole des Hautes Etudes, qui aurait appris à Dumézil «à extraire, avec autant de délicatesse et de respect que d'énergie, la substance conceptuelle de textes au premier abord insignifiants, voire insipides» (*ME I*, p. 13).

La leçon n'a pas été perdue : Dumézil a appliqué ces principes à de nombreux textes anciens. Mais de toutes les explications de textes dont il est l'auteur, il en est peut-être une plus remarquable et plus significative que les autres. C'est l'explication qu'il a donnée de vingt-trois vers (v. 9-32) de la première élégie du livre IV de Properce, passage dans lequel le poète latin évoque les origines de Rome et les trois tribus primitives (8).

Properce commence par présenter sous leurs éponymes, et dans leur existence encore séparée, les trois composantes de la future Rome : les gens de Remus et de son frère (les *Ramnes*), ceux de l'Etrusque Lucumon (les *Luceres*), ceux du Sabin Titus Tatius (les *Tities*). Il les caractérise ensuite par leurs fonctions : *les Ramnes* s'occupent du gouvernement et du culte ; Lucumon et les *Luceres* se chargent de la guerre, et les *Tities*, avec le chef sabin, de l'élevage de riches troupeaux.

les trois tribus des origines

Reprenant ce passage, Georges Dumézil s'est livré (à plusieurs reprises, et en se corrigeant sans cesse) à une minutieuse dissection littéraire, qui apparaît comme un modèle du genre. «J'ai fait valoir, écrit-il dans *La religion romaine archaïque*, que la légende sur la guerre, puis sur la fusion des Latins de Romulus et des Sabins de Titus Tatius se conformait, par son développement, par la signification de ses épisodes, à un type de récit auquel ressortissent, chez les Scandinaves (guerre, puis fusion des Ases et des Vanes) comme chez les Indiens (conflit, puis étroite association des dieux supérieurs et des Nasatya), les légendes relatant comment la société divine complète s'était formée à partir de ses futurs composantes d'abord séparées et hostiles : d'un côté les dieux représentant la première et la deuxième fonctions, la puissance magique et la force guerrière, de l'autre les dieux de la fécondité, de la santé, de la richesse, etc. ; de la même manière Romulus, fils de dieu et bénéficiaire des promesses de Juppiter, éventuellement avec son allié étrusque Lucumon, technicien de la guerre, s'oppose d'abord à Titus Tatius, le chef des riches Sabins et le père des Sabines, puis compose avec lui une société complète et viable. Or cette légende, où les trois chefs, avec leurs groupes respectifs, sont bien caractérisés chacun selon l'une des fonctions, est destinée à justifier la plus vieille division connue, les trois tribus dont ils sont les éponymes, les compagnons de Romulus devenant les *Ramnes*, ceux de Lucumon les *Luceres* et ceux de Titus Tatius les *Titienses*.

(8) Ce texte a été successivement étudié, avec des réponses aux objections, dans *JMQ I*, pp. 129-54 ; *JMQ II*, pp. 86-127 ; *JMQ IV*, pp. 115-70 & 181. Georges Dumézil en a donné un résumé dans *ITIE*, pp. 13-15. L'ensemble a été repris dans *RRA*, pp. 168-70, puis dans *ME I*, pp. 304-36.

«Peut-on dès lors penser que les trois tribus primitives.. avaient effectivement une définition fonctionnelle, les *Ramnes* assurant la direction politique et le culte (comme les compagnons de «Rémus» dans Properce), les *Luceres* étant spécialistes de la guerre (comme Lucumon dans le même texte), et les *Titienses* étant définis par leur richesse en brebis ? La question reste ouverte : j'ai donné des raisons assez nombreuses de répondre positivement, mais aucune n'est contraignante. Aux IVème et IIIème siècles, les fabricants de l'histoire romaine n'avaient, des tribus préserviennes, qu'une idée très vague, et il se peut que les *Ramnes*, les *Luceres* et les *Titienses* n'aient été colorés fonctionnellement que par la «légende des origines», héritée de la tradition indo-européenne et, comme telle, fidèlement trifonctionnelle» (pp. 169-70).

N'insistons pas pour l'instant. On voit, par ce seul exemple, comment s'est trouvée renouvelée l'interprétation d'un texte considéré jusque là comme une évocation classique, et même banale, des origines modestes de la future capitale de l'Empire.

retrouver l'idéologie

e) *Les rituels*

L'un des traits de l'histoire des religions classique avait été d'amplifier la part faite aux rituels, par réaction contre la trop grande importance accordée aux mythes par ceux (naturalistes notamment) qui ne voyaient dans les rituels que les manifestations les plus immédiates et les plus concrètes d'actes religieux constamment et directement liés aux phénomènes naturels qu'ils tendaient à sacraliser. Georges Dumézil, pour sa part, a constaté qu'il fallait en rabattre et adopter une attitude plus nuancée. Les rituels sont importants, et ils le sont «au même titre que les autres éléments d'une religion : théologie, mythologie, littérature sacrée, organisation sacerdotale» (*RIER*, p. 7).

Mais Dumézil va plus loin. Au lieu de s'en tenir aux seules apparences extérieures et gestuelles, souvent analogues d'une religion à l'autre, il tente, encore une fois, au travers des rituels, de retrouver une *idéologie*, «c'est-à-dire une conception et une appréciation des grandes forces qui animent le monde et la société et de leurs rapports» (Ibid).

Les rituels se sont bien conservés, surtout à Rome et dans l'Inde, grâce à la présence et l'activité de corps sacerdotaux. C'est donc bien souvent en comparant les liturgies védique et latine *(Rituels indo-européens à Rome*, *Ouranos-Varuna*, *Déesses latines et mythes védiques*, etc.) que le travail de comparaison sera le plus fructueux (tout en sachant qu'à Rome, comme on le verra plus loin, la mythologie n'a parfois survécu que sous une forme *historicisée* ou dans la structure de certains rituels).

Tels sont, pour l'essentiel, les principaux aspects de la méthode dumézilienne, méthode *comparatiste* et qu'on pourrait même dire «structurale» si le terme n'était aujourd'hui des plus galvaudés. Parfois considéré comme un «structuraliste» (voire comme un «précurseur du structuralisme»), pressé de questions par des exégètes impatients quelque peu possessifs, Georges Dumézil a d'ailleurs, on le sait, tenu à mettre lui-même les choses au point (préface de *ME III*) en prenant définitivement ses distances vis-à-vis de doctrines spéculatives, qui, à ses yeux, relèvent exclusivement de la philosophie.



L'IDEOLOGIE TRIPARTIE

Nous avons, plus haut, parlé d'*idéologie*. Il s'agit, une fois le mot défini, d'en étudier le contenu. A ce titre, de nouvelles précisions s'imposent. L'idéologie, au sens dumézilien du terme, n'est pas une construction philosophique arbitraire, ce n'est pas un pur produit de l'esprit, mais bien *l'esprit lui-même* (c'est-à-dire la *structure mentale*) projeté dans les domaines d'expression les plus différents. C'est une conception globale de l'univers et des forces qui l'orientent et le sous-tendent, sorte de vision réaliste des équilibres et des tensions nécessaires au bon fonctionnement du cosmos et de la société (9).

L'analyse qu'en fait Dumézil n'a rien, elle non plus, d'une doctrine abstraite et subjective. «Dans les matières spéculatives, la cohérence n'est qu'une qualité élémentaire du raisonnement, et nullement une garantie de vérité. Il n'en est pas de même dans les sciences d'observation, où il s'agit de classer selon leur nature des données objectives, nombreuses et diverses. On voudra bien prendre garde en outre que, sur la plupart des domaines, nous n'avons eu nul besoin de reconstruire ni d'interpréter quoi que ce soit : les usagers des mythes, des rituels, des formules, avaient conscience du système dont notre seule tâche aura été de montrer l'ampleur et l'antiquité» (*MVa*, p. IX).

---

(9) Nous avons abondamment utilisé, pour ce qui suit, la substance de *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, excellente synthèse des études duméziliennes antérieures à 1958.

Il ne faudrait pas imaginer que le système «idéologique» édifié par réflexion à partir de cette vision du monde soit toujours allé de pair avec le système social, ou le système religieux lui ayant servi d'infrastructure. En fait, seule l'Inde védique offre, à date relativement tardive, bien attestée, l'image saisissante d'un parallélisme complet entre la structure sociale et la structure religieuse. Dans l'antiquité, la structure religieuse iranienne a déjà été altérée par la réforme de Zoroastre. La Scandinavie de la même époque possède une organisation sociale sur laquelle nous sommes assez mal renseignés. A Rome, l'opposition patriciens-plébéiens a très vite pris une signification qu'elle n'avait pas à l'origine (pour autant qu'elle l'ait jamais eue de façon intense). En revanche, que ce soit en Inde, en Iran, en Gaule, chez les Germains, les Romains ou les peuples d'Irlande, l'*idéologie des trois fonctions* est toujours restée bien vivante. Elle imprègne les conceptions religieuses. Elle influence les philosophies. On en retrouve des traces innombrables dans les coutumes populaires, les légendes et les grands textes littéraires. Et cette *idéologie tripartie* est si forte qu'en plein XIXème siècle, les légendes nartes des Ossètes du Caucase seront encore justifiables d'une telle explication.

les trois fonctions

De quoi s'agit-il ? D'une *structure triple*, correspondant à *trois fonctions*, qui plonge ses racines dans la réalité immédiate, et constitue du même coup la trame de la conception indo-européenne de l'homme et du monde, de la nature et de l'univers. L'idéologie tripartie, à cet égard, apparaît *comme le mythe central et principal de ce qu'on pourrait appeler l'«indo-européanité».*

«Un mot important, explique Dumézil, a été rencontré : celui de *fonctions*, des trois *fonctions*. Il faut entendre par là, certes, les trois activités fondamentales que doivent assurer des groupes d'hommes (prêtres, guerriers, producteurs) pour que la collectivité subsiste et prospère. Mais le domaine des «fonctions» ne se limite pas à cette perspective sociale. A la réflexion philosophique des Indo-Européens, elles avaient déjà fourni (comme les substantifs abstraits *brahman, ksatriya, viç*, principes des trois classes, à la réflexion philosophique des Indiens védiques et postvédiques) ce qu'on peut considérer, suivant le point de vue, comme un moyen d'explorer la réalité matérielle et morale, ou comme un moyen de mettre de l'ordre dans le capital de notions admises par la société. L'inventaire de ces applications non proprement sociales de la structure trifonctionnelle a été entreprise dès 1938 et poursuivie par Emile Benveniste et moi-même.

«Il est maintenant facile de mettre sur la première et sur la deuxième «fonctions» une étiquette couvrant toutes les nuances : d'une part le sacré et les rapports soit des hommes avec le sacré (culte, magie), soit des hommes entre eux sous le regard et la garantie des dieux (droit, administration), et aussi le pouvoir souverain exercé par le roi ou ses délégués en conformité avec la volonté ou la faveur des dieux, et enfin, plus généralement, la science et l'intelligence, alors inséparables de la méditation et de la manipulation des choses sacrées ; d'autre part la force physique, brutale, et les usages de la force, usages principalement mais non pas uniquement guerriers. Il est moins aisé de cerner en quelques mots l'essence de la troisième fonction, qui couvre des provinces nombreuses, entre lesquelles des liens évidents apparaissent, mais dont l'unité ne comporte pas de centre net : fécondité certes, humaine, animale et végétale, mais en même temps nourriture et richesse, et santé, et paix (avec les jouissances et les avantages de la paix), et souvent volupté, beauté, et aussi l'importante idée du «grand nombre», appliquée non seulement aux biens (abondance), mais aussi aux hommes qui composent le corps social (masse). Ce ne sont pas là des définitions à priori, mais bien l'enseignement convergent de beaucoup d'applications de l'idéologie tripartie» (*ITIE*, pp. 18-19). On obtient donc le tableau suivant :

Première fonction	administration mystérieuse et régulière du monde, souveraineté royale, puissance sacerdotale, magie, droit, politique, science, sagesse, qualités de l'homme mûr.
Deuxième fonction	force physique avec tous ses usages, vertus guerrières, énergie, courage, héroïsme, qualités de l'homme jeune.
Troisième fonction	fécondité, productivité, abondance de biens (récoltes, nourriture, troupeaux, richesses), volupté, beauté, qualités de la femme, qualités de la masse.

Un grand nombre d'autres notions sont liées aux trois fonctions, entre lesquelles il s'établit, d'autre part, des liens et des «articulations» d'un caractère particulier, que nous étudierons plus loin.



Comme nous l'avons indiqué plus haut, il est rare, chez les anciens peuples indo-européens, que la société soit *effectivement* tripartie. On trouve cependant des exemples de cette tripartition sociale en Inde védique et chez les Celtes, et aussi dans l'histoire légendaire construite par les Ossètes et les Romains pour expliquer leurs origines.

C'est *en Inde* que la situation est la plus nette. Dès leur arrivé dans le sous-continent indien, les envahisseurs aryens apparaissent en effet divisés en trois classes : les *brahmana*, «prêtres», qui ont la charge des actes religieux (ils étudient et enseignent la science sacrée, célèbrent les sacrifices, servent de «chapelains» aux rois, etc.) ; les *ksatriya* ou *rajanya*, «guerriers», qui protègent la communauté et garantissent sa sécurité ; et les *vaiçya*, «agriculteurs-éleveurs», qui nourrissent toute la population. Une quatrième classe, d'un genre tout à fait différent, celle des *çudra*, est formée par les autochtones (non-aryens). Elle n'a pas d'autre fonction, nous dit le Rig-Véda, que de «servir les aryens».

Le système des *castes*, qui a caractérisé l'histoire indienne jusqu'à nos jours, tire évidemment son origine de cette répartition en trois (ou quatre) classes. Mais, au fil des temps, il s'est diversifié et compliqué à l'infini (tandis que la composition ethnique de la population se transformait et se *brouillait*), en sorte qu'il n'a aujourd'hui guère plus d'autre signification que celle d'une série de «tabous» purement conventionnels et politico-religieux.

En Iran, et ce malgré la réforme zoroastrienne, l'*Avesta* laisse entendre que la tripartition sociale était la règle avant la séparation des Indo-Iraniens. Il mentionne en effet des «prêtres» (les *atharvan* ou *athravan*), des «guerriers» (les *rathaes-tar*, c'est-à-dire les «monteurs de chars») et des «agriculteurs-éleveurs» (*vastryo-fsuyant*). Une quatrième classe, celle des «artisans» *(huiti)*, semble avoir été rajoutée ultérieurement.

«Au Xème siècle de notre ère, fidèle témoin de la tradition, le poète persan Firdousi raconte encore comment le roi fabuleux Jamsed (le Yima Xsaeta de l'Avesta) institua hiérarchiquement ces classes : il sépara d'abord du reste du peuple les °*asravan*, «leur assignant les montagnes pour y célébrer leur culte, s'y consacrer au service divin et se tenir devant le lumineux séjour» ; les °*artestar*, qui furent placés de l'autre côté, «combattent comme des lions, brillent à la tête des armées et des provinces, et c'est par eux qu'est protégé le trône royal, par eux que se maintient la gloire de la vaillance» ; quant aux °*vastryos*, troisième classe, «ils labourent, plantent et récoltent eux-mêmes ; de ce qu'ils mangent, personne ne leur fait reproche ; ils ne sont pas serfs, bien que vêtus de haillons, et leur oreille est sourde à la calomnie..» (*ITIE*, pp. 8-9).

chez les Celtes et à Rome

En ce qui concerne *les Celtes*, nous disposons des documents fournis par César dans le *De Bello gallico* et de certains textes irlandais de la période chrétienne. Ceux-ci énumèrent trois classes dépendant de l'autorité du *rig—*, «roi» (sanskrit *raj—*, latin *reg—*) : la classe des druides (de °*dru-wid*, «très savant», où l'on retrouve la racine °*we/oy — e/od*, comme dans le latin *video*, le grec *oida*, le sanskrit *veda*) ; l'aristocratie militaire, propriétaire du sol, qui correspond à la *flaith* irlandaise («puissance», «puissance guerrière», cf. gaulois *vlato—*, allemand *Gewalt*, etc.) ; enfin, les éleveurs, les *bo airig* irlandais, qui sont des hommes libres *(airig)* «possesseurs de vaches» *(bo)*.

La *Rome* historique, elle, ne connaît plus de divisions fonctionnelles, ni sur le plan religieux, ni sur le plan social. On retrouve pourtant la tripartition dans les trois tribus primitives des *Ramnes*, des *Luceres* et des *Titienses*, dont nous parle Properce. Les *Ramnes*, comme on l'a vu, sont les premiers compagnons de Remus et de Romulus : ils sont plus particulièrement chargés de l'administration et du culte ; les *Luceres* descendent des guerriers étrusques de Lucumon ; quant aux *Titienses* (ou, plus rarement, *Tities*), ce sont les Sabins de Titus Tatius, riches éleveurs de troupeaux (*JMQ IV*, pp. 137-54).

Certains auteurs, comme Tite-Live, éliminent la composante étrusque. Romulus et ses compagnons assument alors l'essentiel de la fonction guerrière, en plus de leurs autres prérogatives, selon un processus de *glissement fonctionnel* dont nous retrouverons des exemples chez les Germains et les Celtes.

le problème des artisans

En Grèce, la tripartition sociale est peu marquée, alors que l'opposition *globale* entre Hellènes et non-Hellènes est, à l'origine, bien sentie. On peut invoquer diverses raisons pour expliquer cet état de choses : contacts répétés avec des populations méditerranéennes autochtones, influence de certaines civilisations voisines (cf. Pythagore), et surtout goût prononcé pour la réflexion critique et le rationalisme qui a conduit très vite à organiser la mythologie d'une tout autre façon. Une fort ancienne tradition (Strabon, Platon, Plutarque) souligne cependant le caractère *fonctionnel* des quatre tribus ioniennes qui auraient été à l'origine de la cité d'Athènes : les prêtres (ou magistrats religieux), les guerriers (ou gardiens), les laboureurs et les artisans. Ces différents *bioi*, «(types de) vie» se retrouveront plus tard dans les trois classes de la République idéale de Platon.

En ce qui concerne les *artisans*, Georges Dumézil fait un certain nombre d'observations. Les

Indo-Européens, en effet, ont acquis très tôt une technique avancée (attelage du boeuf et du cheval, céramique, architecture, métallurgie du bronze, puis du fer, etc.). D'autre part, ils semblent s'être souvent «déchargés» des tâches artisanales sur les populations qu'ils avaient soumises, ce qui explique certaines variations dans la technique de fabrication et de décoration des objets. La question se posa donc rapidement de savoir quelle place attribuer aux «techniciens» et aux «artistes».

Dans un article qu'il a consacré à ce sujet (in *Annales*, 1958, pp. 716-24), Georges Dumézil précise que les «réponses» au problème peuvent être ramenées à quatre types principaux :

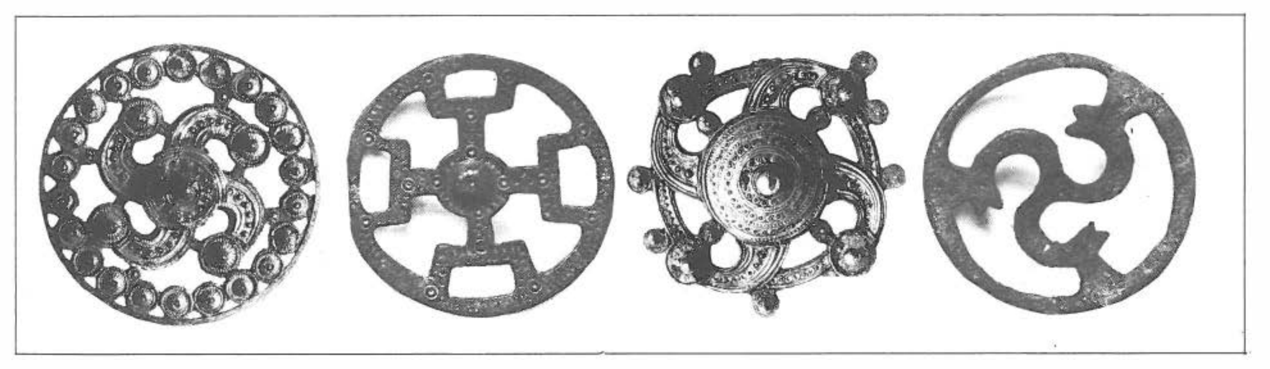
1) Les artisans ont été regroupés en une «4ème classe», venant s'ajouter, tout au bas de l'échelle, aux trois grandes classes traditionnelles. C'est ce qui s'est passé, semble-t-il, dans le cas de l'Iran et des tribus ioniennes ; 2) «Les groupes d'artisans ont été considérés comme formés du croisement ou du mélange des trois classes traditionnelles ou des principales d'entre elles» (art. cit., p. 718). Ce fut le cas dans l'Inde védique, où les métiers (méprisés) d'artisans étaient mis en rapport avec des croisements intervenus entre individus de classes différentes, dont les produits, rejetés de la classe du père, n'étaient pas non plus intégrés dans celle de la mère. A Rome, on constate un phénomène assez analogue ; mais un auteur comme Plutarque y voit plutôt un fait positif, ayant conforté l'unité romaine ; 3) «Les artisans ont été incorporés (dans la société), comme subdivision à la troisième des classes traditionnelles» (Ibid., p. 720). Il en fut ainsi dans l'ancienne Scandinavie ; 4) «Une conception élargie de la fonction artisane a transfiguré et parfois disloqué le système des trois classes» (Ibid., p. 722). C'est ce qui est arrivé chez les Celtes, où les seuls dieux de la troisième fonction sont Goibniu, le forgeron, et Diancecht, le médecin. Toutes les fonctions, sauf celle de guerrier, sont alors assimilées à un métier.

médecines, éloges et calamités

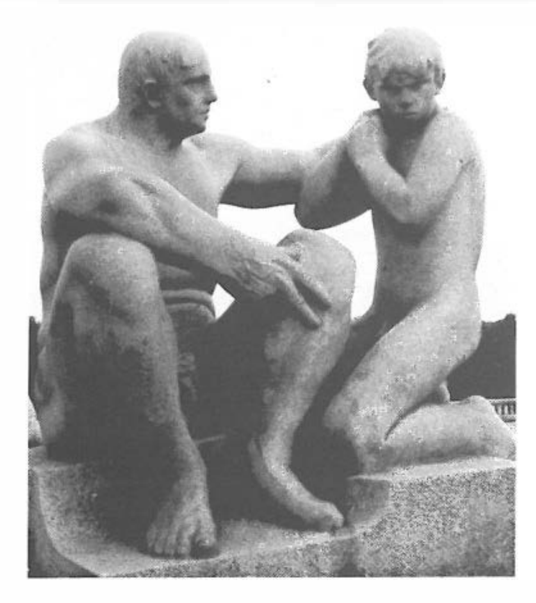
Dumézil conclut : «La comparaison des plus vieux documents indo-iraniens, celtiques, italiques, grecs, si elle permet d'affirmer que *les Indo-Européens avaient une conception de la structure sociale fondée sur la distinction et la hiérarchisation des trois fonctions*, ne peut naturellement enseigner grand chose sur la forme (ou les diverses formes) concrètes où se réalisait cette conception.. Il se peut que la société ait été entièrement, exhaustivement répartie entre prêtres, guerriers et pasteurs. On peut aussi penser que la distinction avait seulement abouti à mettre en vedette quelques clans ou quelques familles «spécialisées», dépositaires les uns des secrets efficaces du culte, les seconds des initiations et techniques guerrières, les troisièmes enfin des recettes et de la magie de l'élevage, tandis que le gros de la société, indifférencié ou moins différencié, s'adressait, se confiait à la direction des uns ou des autres suivant les nécessités et les occasions. On est libre enfin d'imaginer plusieurs formes intermédiaires, mais ce ne seront que des vue de l'esprit» (*ITIE*, pp. 17-18).

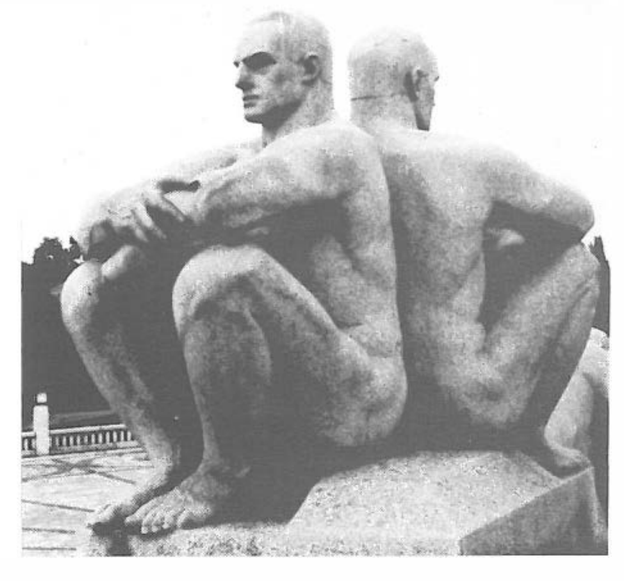
L'idéologie tripartie imprègne donc tous les domaines de la vie quotidienne, que ce soit sur le plan juridique, psychologique, politique ou social.

Emile Benveniste, par exemple, a mis en valeur l'existence de *triades de calamités* chez les Iraniens et les Indiens. «Dans une inscription de Persépolis (*Persép.* d 3), Darius demande qu'Auramazda protège son Empire «de l'armée ennemie, de la mauvaise année, de la tromperie» (ce dernier mot, *drauga*, dans le vocabulaire du Grand Roi, désignant surtout la rebellion politique, la méconnaissance de ses droits souverains, mais faisant aussi allusion au péché majeur des religions iraniennes, le mensonge)» (*ITIE*, p. 20). De même, le *Senchus Mor* irlandais commence par cette déclaration : «Il y a trois temps où se produit le périssement du monde : la période de mort d'hommes (mort par épidémie ou famine), la production accrue de guerre, la dissolution des contrats verbaux». «Les malheurs, remarque Dumézil, sont ainsi répartis dans les trois zones de la santé ou de la nourriture, de la force violente, du droit» (Ibid., p. 21).



Bijoux anciens. Premier et troisième clichés : broches découvertes dans des tombes danoises datant de l'âge du Fer romain. Les deux roues perpétuent un symbolisme lié aux divinités du Ciel et remontant à l'âge du Bronze (Musée national, Copenhague). Deuxième et quatrième clichés : plaques gauloises ajourées (Musée des Antiquités nationales, Saint-Germain-en-Laye).





Statues de Gustav Vigeland (1869-1943). Parc Frogner, Oslo.
La même idéologie dans tous les domaines de la vie quotidienne.

Il y a aussi des *éloges* rituels à caractère triparti. En Inde, quand un poète veut prononcer l'éloge du souverain, il passe en revue les trois fonctions : au début du Raghuvamsa, le roi Dilapa est appelé «père de ses sujets» parce qu'«il assure leur bonne conduite, les protège, les nourrit». En Irlande, la reine Medb demande au roi qu'elle épouse «d'être sans jalousie, sans peur et sans avarice».

L'Avesta fait état de *trois médecines :* celle du couteau, celle des plantes, celle des formules incantatoires. Des formules du même genre figurant dans le Rig-Veda, lorsqu'il est parlé des pouvoirs médicaux des dieux Nasatya-Açvin (X, 39, 3), et dans la IIIème *Pithyque* de Pindare, au passage où le Centaure Chiron donne ses leçons à Asklépios (v. 40-55), laissent présumer l'existence d'une «doctrine médicale» tripartie héritée des Indo-Européens.

En ce qui concerne les *mécanismes juridiques*, l'un des élèves français de Georges Dumézil, M. Lucien Gerschel, a montré que «le droit romain, si original dans ses fondements et dans son esprit, garde dans ses formes un grand nombre de procédures en trois variantes à effets équivalents», et que ces curieux *tripertita* correspondent eux aussi aux trois fonctions. Dumézil cite un des exemples les plus significatifs : à Rome, «un testament peut être fait, avec la même valeur, ou bien dans les assemblées strictement *religieuses* que sont les Comita Curiata présidés par le grand pontife ; ou bien sur le front de *bataille* devant les soldats ; ou enfin par une *vente* fictive à un *emptor familiae*» (*ITIE*, p. 24).

«La *psychologie* elle-même, ajoute Dumézil, n'a pas échappé à ce cadre. Non seulement des systèmes philosophiques indiens dosent dans les âmes comme dans les sociétés des principes tels que la loi morale, la passion, l'intérêt économique *(dharma, kama, artha) ;* non seulement Platon donne aux trois classes de sa République idéale (philosophes gouvernants, guerriers, producteurs de richesse) des formules de vertus qui distribuent et combinent la Sagesse, la Bravoure et la Tempérance,.. mais le zoroastrisme, dans des textes que K. Barr a brillamment interprétés, explique que la naissance de l'homme par excellence, Zoroastre, a été soigneusement préparée par la combinaison de trois principes, l'un souverain, l'autre guerrier, le troisième charnel» (Ibid., p. 24).

En Irlande et chez les Scythes, on trouve des talismans et des *objets précieux* qui symbolisent chacune des trois fonctions. L'étude de ces objets a d'ailleurs permis de renouveler considérablement l'analyse de certains thèmes littéraires médiévaux (10).

blanc, rouge et noir

Enfin, il n'est jusqu'aux *couleurs* qui n'aient, à titre symbolique, une «valeur tripartie». On retrouve en effet, chez les Indo-Européens, un ensemble tricolore constant associant le *blanc* (souveraineté), le *rouge* (force) et le *noir* ou le bleu foncé (fécondité). A ce sujet, Jan de Vries avait publié en 1942 un article important, *Rood, wit, zwart (Volkskunde.* Vol. II, pp. 1-10), résumé et en partie traduit par Dumézil dans la *Revue d'histoire des religions* (Vol. CXXXI, 1946, pp. 57-60), où il donnait un grand nombre d'exemples. Il citait notamment les trois coqs (blanc, rouge et noir) qui se rencontrent dans des ballades populaires, depuis la Scandinavie jusqu'à l'Asie mineure. Or, précise Dumézil, «leurs frères mythiques des strophes 42-43 de la *Völuspâ* eddique, annonciateurs du Crépuscule des dieux, se distribuent nettement entre les trois étages du monde : le coq nommé «Peigne d'or» (sa couleur n'est pas indiquée, mais Jan de Vries rappelle que Heimdallr, qualifié «le plus blanc des dieux», est aussi surnommé «Dent d'or» et que son cheval s'appelle «Crinière d'or») appartient au monde des Ases, le coq de «belle couleur rouge» *(fagrraudr)* à la terre, le coq de couleur «rouge-suie» *(sotraudr)* au monde infernal» (*RIER*, p. 46).

Dans le monde indo-iranien, les groupes socio-fonctionnels (de même que les castes aujourd'hui) sont eux aussi désignés par un terme (sanskrit *varna*, avest. *pistra*) qui signifie «couleur». Chez les Hittites, on trouve un rituel d'*euocatio* «où les divers dieux de la cité ennemie assiégée sont priés de la quitter et de venir chez l'assiégeant par trois chemins (ce qui suppose trois catégories différentes de dieux) jonchés l'un d'une étoffe blanche, le second d'une étoffe rouge, le troisième d'une étoffe bleue» (*ITIE*, p. 26). V. Basanoff, dans une thèse soutenue en 1945 (*Euocatio*, *étude d'un rituel militaire romain*), a été

(10) Voir plus loin l'article de M. J.H. Grisward.

justement frappé de l'analogie que présente ce rituel hittite «avec le rituel romain par lequel étaient évoquées, gagnées à la cause de Rome, la ou les divinités protectrices d'un peuple ennemi» (*RIER*, p. 45).

Chez les Celtes de Gaule et d'Irlande, le blanc est la couleurs des druides, comme il est celle des brahmanes *arya*. Le rouge, dans l'épopée irlandaise, est réservé aux guerriers, comme il l'est en Inde aux *ksatriya*. La troisième classe, quant à elle, est comme toujours moins nettement caractérisée. Le noir (ou le bleu foncé) semble pourtant bien avoir été la couleur des éleveurs-agriculteurs indiens *(vaiçya)*, avant d'être remplacé par le jaune (par suite de la création de la caste inférieure et hétérogène des *çudra*, et du transfert du noir à son profit).

des valeurs symboliques

«A Rome, écrit Georges Dumézil, un *albogalerus* caractérise le plus prêtre des prêtres, le *flamen dialis*, tandis que le *paludamentum* militaire est rouge, comme le drapeau sur la tente du général, comme la *trabea* des chevaliers ou des prêtres armés que sont les Salii. Un système complet, à trois termes, du symbolisme coloré se rencontre (encore) par deux fois dans les institutions romaines. Le cas le plus intéressant est celui des couleurs des factions du cirque, qui ont pris la grande importance que l'on sait sous l'Empire, puis dans la nouvelle Rome du Bosphore, mais qui sont sûrement antérieures à l'Empire et que les antiquaires romains rattachaient d'ailleurs aux origines mêmes et à Romulus ; les spéculations explicatives de ces antiquaires sont diverses, et chargées de pseudo-philosophie et d'astrologie, mais l'une d'elles, conservée par Jean le Lydien (*De mens.* IV, 30), ne se réfère qu'à des réalités romaines et dit que ces couleurs, qui sont quatre à l'époque historique, n'ont été d'abord que trois (*albati*, *russati*, *uirides*), en rapport non seulement avec les divinités Jupiter, Mars et Vénus (cette dernière apparemment substituée à Flora), dont les valeurs fonctionnelles (souveraineté, guerre, fécondité) sont claires, mais en outre avec les trois tribus primitives des *Ramnes*, des *Luceres* et des *Titienses*, dont on a rappelé plus haut qu'elles étaient, dans la légende des origines, à la fois ethniques (Latins, Etrusques, Sabins) et fonctionnelles (issues respectivement d'hommes sacrés et de gouvernants, de guerriers professionnels, de riches pasteurs), et que d'ailleurs, en un autre passage (*De magistrat.* I, 47), Jean le Lydien interprète lui-même comme parallèles aux tribus fonctionnelles des Egyptiens et des anciens Athéniens» (*ITIE*, pp. 26-27).

Il est évidemment très difficile d'élucider le problème de l'*origine* de cette triade de couleurs (11). D'autre part, remarque Dumézil, «on ne manquera pas d'objecter que les valeurs symboliques... que proposent nos auteurs... sont de celles qui peuvent partout et en tout temps se réinventer» (*RIER*, p. 56).

«C'est parfaitement vrai, ajoute-il. Si vrai que, partout où les usagers indo-européens des couleurs symboliques prennent la peine de nous les expliquer, ils se réfèrent à (certaines) convenances : le rouge du vêtement de Cuchulainn ou des hommes de Mars, c'est le sang ; le rouge du *ksatriya*, c'est encore le sang ou la passion ; le jaune du *vaiçya*, c'est la robe ordinaire des vaches qu'il a pour fonction d'élever ; le blanc du brahamne est la pureté, et le noir du *çudra* est exactement le contraire.. Mais ceci reconnu, on doit reconnaître également que, si naturel que paraisse l'emploi symbolique de chacune, le groupement des trois couleurs blanc, rouge, bleu (ou noir, ou vert) en un *système* symbolique, avec les valeurs fonctionnelles que nous avons précisées, est fort rare et, jusqu'à présent, ne s'est rencontré que dans les quelques cas ici réunis, qui sont tous liés à la tripartition fondamentale des sociétés indo-européennes et d'*elles seules* dans l'ancien monde» (Ibid., pp. 56-57).

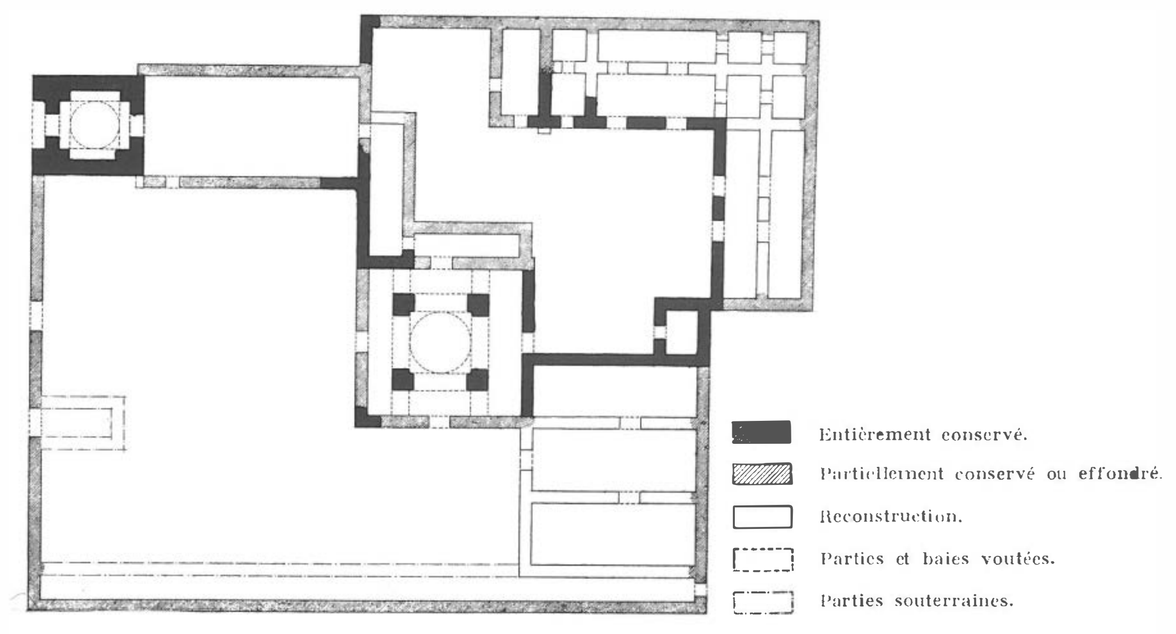
triades de divinités

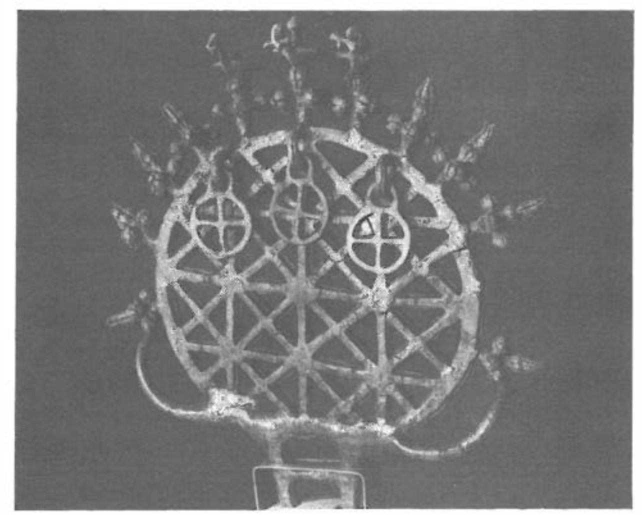
Sur le plan de la théologie, la répartition des divinités en une structure tripartie répondant au plan évoqué ci-dessus, est d'une netteté absolue.

a) *en Inde*. Les dieux souverains sont Mitra et Varuna. Le dieu de la guerre est Ind(a)ra. Les dieux guérisseurs, qui donnent la prospérité et dispensent toutes sortes de biens, sont des jumeaux, presque toujours désignés au duel par un nom collectif : les Nasatya ou Açvin. En outre, au deuxième niveau, «et par évidente analogie avec le peuplement binaire du premier et du troisième, Indra apparaît parfois associé à un autre dieu, d'ailleurs variable (Vayu, Agni, Surya, Visnu, etc.)» (*ITIE*, p. 34).

En 1952, Dumézil décrivait ainsi ces trois groupes de dieux : «*Varuna* est un maître inquiétant, terrible, possesseur de la *maya*, c'est-à-dire de la magie créatrice de formes, armé de noeuds, de filets, c'est-à-dire opérant par saisie immédiate et irrésistible. *Mitra*, dont le nom signifie le Contrat et aussi l'Ami, est

(11) Platon, dans le récit de l'Atlantide (*Critias* et *Timée*), rapporte que le sanctuaire de Basileia se trouvait «à l'embouchure de grands fleuves», à côté d'«un rocher très haut, qui surgissait de la mer comme découpé au couteau», et que, de ce rocher, les habitants extrayaient des minéraux *noir*, *rouge* et *blanc*. Cette définition, d'après le pasteur Jürgen Spanuth, s'applique exactement à l'île de Héligoland, située non loin de l'ancienne embouchure de l'Elbe, de l'Eider et de la Weser, et dont le rocher, *noir*, *rouge* et *blanc*, surgit effectivement de la mer, encore aujourd'hui, comme «découpé au couteau» (cf. *Nouvelle Ecole* n° 14, janvier-février 1971, p. 79).





Au cours du troisième et du second millénaires avant notre ère, des peuples indo-européens s'installèrent au Proche-Orient. Le culte du feu était l'un des éléments spécifiques de la religion des vieux Iraniens. Ci-dessus : plan du temple du feu de Kunar Siah, mis au jour en 1961 (d'après : L. Vanden Berghe. A la découverte des civilisations de l'Iran ancien. *Ministère des Affaires étrangères, éd. Bruxelles, 1967). Ci-contre : étendard de bronze hittite (Musée archéologique, Ankara).*

rassurant, bienveillant, protecteur des actes et rapports honnêtes et réglés, étranger à la violence (..) En *Ind(a)ra* se résume tout autre chose : les mouvements, les services, les nécessités de la force brutale qui, appliquée à la bataille, produit victoire, butin, puissance. Ce champion vorace, armé de la foudre, tue les démons, sauve l'univers. Pour ses exploits, il s'enivre du soma qui donne vigueur et fureur. Il est le Danseur, *nrtu.* Son brillant et bruyant cortège, se sont les Marut, transposition dans l'atmosphère du bataillon des jeunes guerriers, des *mârya* (..) Les dieux canoniques du dernier niveau, les *Nasatya* ou *Açvin*, n'expriment qu'une partie du domaine beaucoup plus complexe qui est celui de la troisième fonction. Ils sont surtout des donneurs de santé, de jeunesse et de féconditié, des thaumaturges secourables aux infirmes comme des amoureux, aux filles sans fiancé comme au bétail stérile. Mais la troisième fonction est bien plus que cela, non seulement santé et jeunesse, mais nourriture, mais abondance en hommes et en biens, c'est-à-dire masse sociale et richesse économique et aussi attachement au sol, à cette jouissance paisible et stable des biens qui s'exprime en sanskrit par l'importance racine *ksi-*. Aussi les Açvin sont-ils souvent renforcés à leur niveau par des dieux et par des déesses qui patronnent d'autres aspects de la troisième fonction, la vie animale par exemple, l'opulence, la maternité (Pusan, Puramdhi, Dravinoda, «le Maître du Champ», Sarasvati et d'autres déesses mères), ou encore qui patronnent le caractère pluriel, collectif, total (les «Tous-les-Dieux», paradoxalement conçus comme une classe particulière de dieux), qu'exprime bien le pluriel *viçah*, «les clans», que le Rig-Véda (VIII, 35) oppose déjà comme étiquette de la troisième fonction aux singuliers neutres *brahman* et *ksatriya*, qui caractérisent les deux fonctions supérieures» (*DIE*, pp. 12-13).

Nous nous trouvons ici en présence d'une théologie parfaitement articulée, où les rapports ne se définissent et ne se comprennent que dans leur simultanéité et leur complémentarité.

les «archanges» iraniens

b) *en Iran.* On sait qu'une importante réforme, liée au nom de Zoroastre, a profondément altéré le paganisme iranien primitif, sous l'influence d'une classe de prêtres qui a tenté de faire évoluer la croyance vers le monothéisme en sublimant et en étendant la morale et les fonctions du premier niveau à l'ensemble de la société. Toutefois, «en considérant à la fois le résultat historiquement attesté de ce processus réformateur, et le point de départ préhistorique, déterminable aussi, puisqu'il était sûrement fort proche du tableau védique et prévédique aujourd'hui reconnu, certaines lignes directrices du mouvement apparaissent immédiatement» (*ITIE*, p. 40).

C'est ainsi que dans l'Avesta non gathique, où des figures mythiques de haut rang portant les noms des principaux dieux védiques réapparaissent sous le grand dieu Ahura Mazda, «il est remarquable que Mitra reste un dieu, tandis que Indra et Nayhaithya (énoncés encore toujours dans cet ordre, comme, dans la formule indienne, Nasatya suit Indra) sont les noms des grands démons» (Ibid., p. 40).

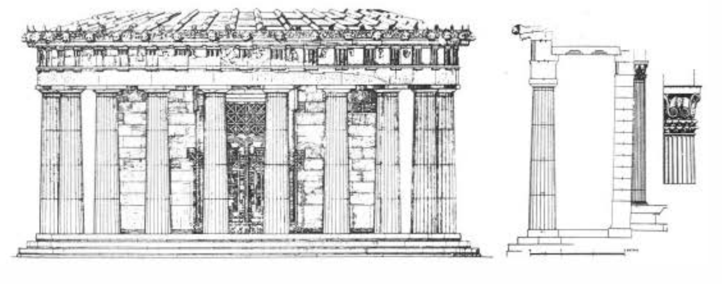
Dans les *Gathas*, qui expriment la nouvelle théologie monothéiste à l'état pur, «le trait saillant est l'existence d'un groupe d'Entités abstraites, associées au Grand Dieu unique» (Ibid.). Ces entités, les *Amesa Spenta* («Immortels bienfaisants»), sont tantôt considérées comme des sortes d'archanges (auxquels s'opposent des «archidémons»), tantôt comme de simples aspects de Dieu. Au nombre de six, constamment groupées dans un ordre fixe, ce sont : 1) Vohu Manah (la Bonne Pensée) ; 2) Asa (l'Ordre) ; 3) Ksathra (la Puissance) ; 4) Armaiti (la Pensée pieuse) ; 5) Haurvatat (l'Intégrité, la Santé) ; 6) Ameratat (la Non-Mort, l'Immortalité).

Il n'est pas difficile de retrouver dans ces entités le souvenir des dieux canoniques des trois fonctions. Certes, les tensions, les oppositions qui se manifestaient dans la structure originelle, d'une façon parfois dramatique, ont été éliminées, afin que l'ensemble se teinte d'une couleur uniforme conforme à l'idéal de bonheur et de paix du monothéisme (perdant d'ailleurs du même coup son relief et sa puissance d'évocation). Mais les modèles peuvent encore être perçus. *Vohu Manah* correspond à Mitra, de même qu'*Asa* à Varuna. La troisième entité, *Ksathra*, porte le nom d'où dérive la dénomination des *ksatriya*, des guerriers indo-aryens ; mais comme l'idéal du zoroastrisme exclut la guerre, la puissance qu'elle incarne ne peut qu'être mise au service du Bien suprême, ce qui explique que le dieu belliqueux Indra, condamné par la morale nouvelle, soit devenu une force mauvaise, un archidémon auquel s'oppose précisément Asa. *Armaiti*, quant à elle, est l'un des avatars d'une divinité assumant la «synthèse» des trois fonctions, divinité «variable» dont on retrouve l'équivalent chez les éponymes de certaines cités à l'époque historique (cf. le personnage d'Athéna, successivement honorée, aux petites Panathénées, en tant que *Hygieia*, pour la santé, *Polias*, pour la souveraineté politique, et *Nikè*, pour la victoire), et qui semble bien avoir existé durant la période proto-historique sous forme d'une déesse trivalente, comme la Sarasvati

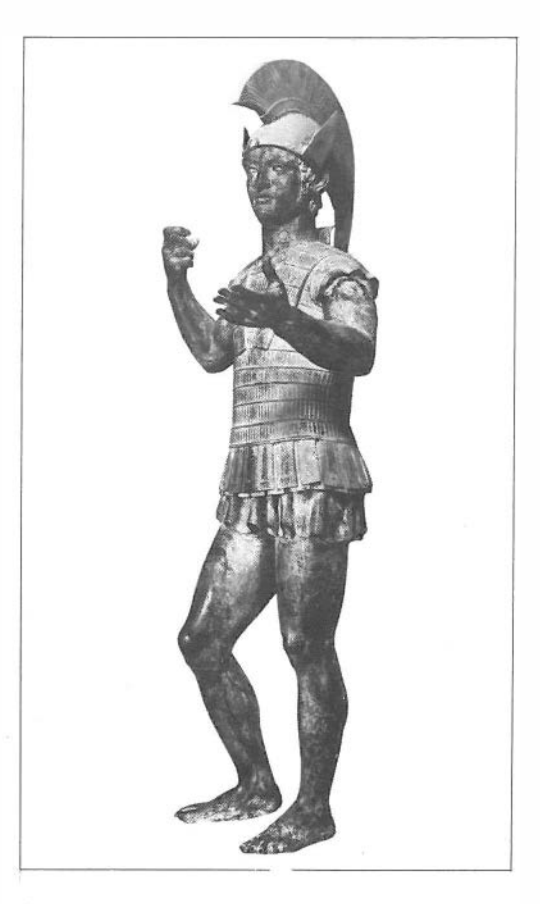




Ci-dessus : la déesse Athéna, protectrice de la Cité.
A gauche : reproduction d'un original en bronze de Myron, sur l'Acropole d'Athènes.
Ci-dessous : la tholos du sanctuaire d'Athéna Pronaïa, à Delphes (début du IVème s. av. notre ère). Reconstitution
(d'après J. Boardman & Werner Fuchs. L'art grec. *Flammarion, 1968).*







Les deux premières fonctions chez les Romains.
Ci-dessus : le Juppiter d'Otricoli, aujourd'hui au Musée du Vatican.
Sagesse, regard terrible et poids des ans.
A droite : le Mars casqué de Todi.
Jeunesse et vigueur physique.
(photos Anderson-Viollet).

indienne, souvent associée aux Açvin. Enfin, dans les deux dernières entités, *Haurvatat* et *Ameratat*, dont les noms possèdent une assonance évidente et sont d'ailleurs inséparables, on reconnaît les deux jumeaux Nasatya, donneurs de santé et de vie.

Le maintien de ces entités dans le monothéisme iranien revêt un très grand intérêt. Il prouve que les réformateurs durent, comme à l'ordinaire, composer avec le culte auquel ils entendaient mettre fin, et qu'ils ne purent se dispenser d'en intégrer les principaux éléments dans leur propre système (12).

Juppiter, Mars, Quirinus

c) *à Rome.* On trouve, dans la plus ancienne religion romaine, non pas une, mais deux triades de dieux. «Les deux sociétés italiques (l'une ombrienne, l'autre latine) sur lesquelles des textes bien articulés nous informent, Iguvium et Rome, présentent (en effet) deux variantes d'une triade dont les premiers termes sont identiques : *Juu-*, *Mart-*, *Vofion(o)-* à Iguvium ; *Jupiter*, *Mars*, *Quirinus* dans la Rome la plus ancienne, précapitoline. Ce parallélisme, à lui seul, engage à ne pas chercher à la triade romaine, comme il est usuel, une explication fondée sur les hasards, sur les apports successifs, sur les compromis d'une histoire locale, car comment deux suites d'événements indépendants eussent-ils pu susciter deux théologies, deux hiérarchies divines si semblables ? » (*ITIE*, p. 48) (13).

L'équivalence entre ces deux triades est assurée depuis que V. Pisani (en 1938) et Emile Benveniste (en 1945) ont démontré la correspondance étymologique existant entre *Vofiono-* et *Quirinus.* «L'ombrien *Vofionus* dérive en effet, par une évolution phonétique rigoureuse, de °*leudhyon-*, qui contient le radical de l'allemand *Leute*, «les gens», du latin *liberi (liber)*, «la masse des hommes libres», «les enfants de naissance libre» : c'est cette masse, donc, que Vofionus doit patronner. De même, *Quirinus* est °*co-uir-ino* (en liaison certaine avec *Quirites*, probable avec *curia*) et doit patronner les hommes réunis dans leurs cadres sociaux, et l'ensemble des hommes romains» (*DIE*, pp. 31-32 ; cf. aussi *RRA*, pp. 116 & 155-56).

Au cours de son développement, la religion romaine s'est fortement transformée, mais il est resté de nombreuses survivances de sa théologie archaïque. «L'existence de la triade romaine, qu'on a voulu contester, n'est pas douteuse, écrit Dumézil. Elle est mise en évidence par le fait que ces dieux sont restés à travers toute l'histoire romaine desservis par trois prêtres sans homologues, rigoureusement hiérarchisés, qui sont, sous le seul *rex sacrorum*, héritier réduit et sacerdotal des anciens rois, les plus hauts prêtres de l'Etat : les trois *flamines maiores*, à savoir le *dialis*, le *martialis* et le *quirinalis*» (*ITIE*, p. 48).

---

(12) Dumézil a plus spécialement étudié la question du zoroastrisme dans *Naissances d'archanges* (*JMQ III*) ; *ITIE*, pp. 40-46 ; *Les archanges de Zoroastre et les rois romains de Cicéron*, in *Journal de psychologie*. Vol. XLIII, 1950, pp. 449-65 (repris dans *IR*, pp. 193-207).

(13) Toutes les études concernant la plus ancienne triade romaine ont été rassemblées dans *RRA* (pp. 147-279). Sur les dieux ombriens, voir *Les trois grands dieux d'Iguvium*, in *Revue de philologie* (Vol. XXVIII, 1954, pp. 225-34) & *Revue de l'histoire des religions* (Vol. CXLVII, 1955, pp. 265-67) ; et *IR*, pp. 167-78.

L'existence de la triade archaïque se manifeste aussi dans les rituels. Une fois par an, les flamines majeurs traversent solennellement la ville pour faire un sacrifice à la déesse Fides. Les prêtres Salii, nous dit la tradition, étaient *in tutela Jouis, Martis, Quirini.* Le cérémonial de la *deuotio*, par lequel le général romain dont l'armée était en péril se livrait aux dieux souterrains en même temps que l'armée ennemie, était introduit par une formule où *Juppiter, Mars Pater, Quirine* étaient nommés en premier, aussitôt après Janus, dieu des commencements. Lors de la conclusion d'un traité, dit Polybe (III, 25, 6), c'est Juppiter d'abord, puis Mars et Quirinus que les prêtres féciaux prenaient comme témoins.

A côté de Juppiter, on trouve encore un autre dieu, Dius Fidius, qui est le garant de la *fides*, c'est-à-dire de la loyauté et des serments prêtés de bonne foi. C'est de ce dieu que le *flamen dialis* tire son nom.

Nous reviendrons plus loin sur cette triade, qui n'exige guère ici de précisions complémentaires. Juppiter est une des divinités antiques les mieux connues. Il en est de même de Mars, dont (à tort) on a parfois voulu faire un dieu agraire. Quant à Quirinus, le plus mystérieux et le plus «vieilli» des trois dieux à l'époque classique, les indications que nous possédons à son sujet proviennent essentiellement des rituels (dénomination, faits cultuels, rôle du *flamen quirinalis*, etc.). C'est le dieu de «l'ensemble des hommes libres», le dieu du plus grand nombre, de la masse des éleveurs et des producteurs ; c'est pourquoi l'appellation de *Quirites*, réservée aux citoyens socialement organisés, s'oppose radicalement à celle des *Milites*, c'est-à-dire aux citoyens sous les armes. Le rôle de Quirinus est avant tout agricole : il préside aux fêtes des grains, en association avec les divinités agraires Ops et Census. Il est aussi le dieu de la terre et du sous-sol, et lorsqu'en 390, à l'approche des Gaulois, il fallut *enterrer* les objets sacrés de Rome, c'est au *flamen quirinalis*, et non au *rex* ni au *flamen dialis*, que cette tâche fut confiée (cf. *ITIE*, pp. 48-54).

les dieux des Germains

d) *en Scandinavie.* Chez les Germains, la triade primitive se compose d'Odhinn (souveraineté), de Thorr (force) et de Freyr (fécondité). Cependant, à côté d'Odhinn, on trouve également le dieu Tyr, protecteur des actes juridiques et garant des serments, qui est le pendant de Mitra chez les Indiens védiques, et de Dius Fidius chez les Romains. Enfin, au troisième niveau, une déesse, Freyja, ainsi que le dieu de la mer, Njördhr, sont fréquemment associés à Freyr.

Cette triade est celle que le chroniqueur Adam de Brême a vu honorer au grand temple d'Upsal, et dont il nous a laissé une vivante description (*Gesta Hammaburgensis eccl. pontificum.* IV, 26-27). C'est elle aussi qui commande toute la mythologie des Germains.



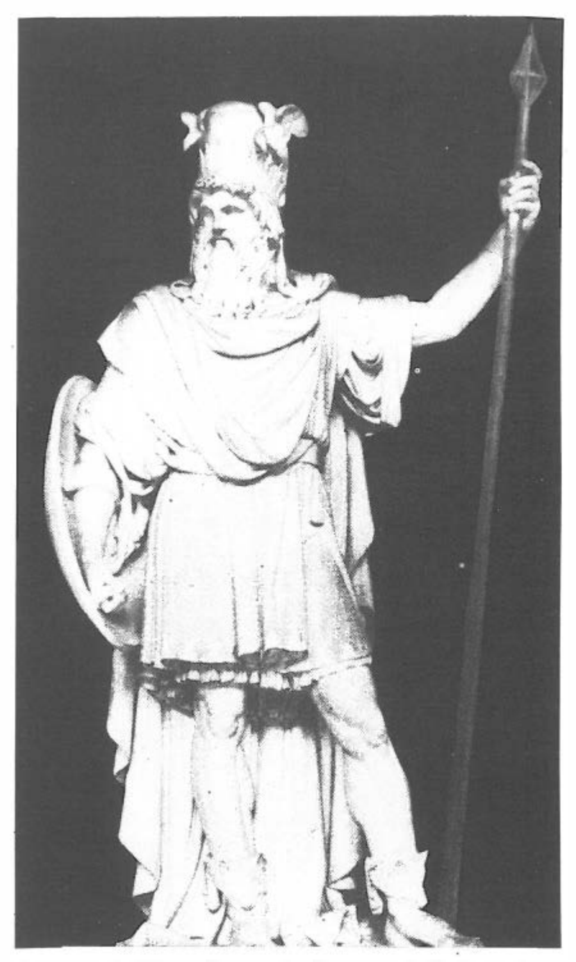
La religion des Germains.
A gauche : un sacrifice tel que l'imaginaient les auteurs romantiques
(d'après Franz C. Endres. Das Erbe unserer Ahnen. *Stuttgarter Verlags-Institut, 1931).*
Ci-dessous : représentation du temple d'Uppsala
(d'après Varagnac & Derolez. Les Celtes et les Germains. *Bloud et Gay, 1965).*







Statue colossale de Mars. Musée du Capitole, Rome (d'après Julien Tondriau. Rome. *Bloud et Gay, 1966).*



Le dieu Odhinn. Statue du Suédois B.E. Fogelberg (1786-1854). Musée national, Stockholm (Roger-Viollet).

Comme chez les autres peuples indo-européens, des liens spéciaux unissent entre eux Odhinn et le dieu Thorr. Ces liens ne sont pas seulement spéculatifs et fonctionnels. Ils correspondent à l'une des données «historiques» du récit traditionnel. Odhinn et Thorr appartiennent en effet à la famille des Ases, tandis que Freyr, Freyja et Njördhr appartiennent à celle des Vanes. «Le sens qu'il faut donner à cette distinction des Ases et des Vanes, note Georges Dumézil, est le problème central qui commande toute interprétation des religions scandinaves et germaniques, celle aussi où les explications chronologiques et historiques (d'histoire imaginaire !) affrontent avec le plus de vivacité les explications structurales et conceptuelles» (*ITIE*, pp. 55-56).

De proche en proche, on observe dans cet ensemble des glissements fonctionnels caractéristiques. D'une part, Tyr est peu à peu éclipsé par Odhinn, de la même façon dont Dius Fidius perd de l'importance au profit de Juppiter. D'autre part, Odhinn assume de plus en plus d'aspects de la fonction guerrière aux dépens de Thorr, à la manière dont on voit, dans certaines traditions italiques, Romulus et ses compagnons cumuler l'essentiel des deux premières fonctions. Mais de tels glissements, nous le verrons, sont fréquents. Il est à remarquer qu'ils n'affectent jamais les deux premières fonctions en permutation par rapport à la troisième, mais uniquement la première par rapport à la seconde. C'est, comme nous venons de l'indiquer, que la «frontière» séparant les deux premiers niveaux est relativement fragile, car elle n'exclut jamais une certaine relation «génétique» (de *filiation*), tandis que la «frontière» entre le deuxième et le troisième niveau est beaucoup plus profonde : elle sépare deux univers, deux sociétés, deux modes de vie radicalement différents, complémentaires à certains égards, mais néanmoins opposés.

une coupure initiale

«Ici encore, écrit Dumézil, il y a une structure, contre laquelle, depuis un siècle, la critique s'efforce vainement dans des tentatives de dissociation et de mise en «perspective chronologique». En fait, aucun document, ni littéraire ni, quoi qu'on dise, archéologique, ne conseille, à plus forte raison n'impose, de considérer tel ou tel de ces dieux, Odhinn par exemple, comme tardif par rapport aux autres. Au contraire, ils se supposent, ils se requièrent mutuellement pour former l'état-major complet de l'administration du monde» (*DIE*, p. 25).

Mais cette *interdépendance* des dieux ne s'est pas établie spontanément. Elle est née d'un combat originel, d'une véritable *guerre de fondation.* La guerre des Ases et des Vanes, chez les anciens Germains, illustre bien ce thème, de même qu'à Rome, la guerre des protoRomains et des Sabins (dont on retrouve des échos en Inde, avec la difficile agrégation des Nasatya à l'harmonieuse société des dieux). On remarquera, là encore, que l'affrontement oppose toujours les représentants des deux premières fonctions à ceux de la troisième, et que cet affrontement se conclut toujours sur un *compromis*, le *synécisme* (cf. *ITIE*, pp. 56-57 ; *DG*, pp. 8-23).

«La coupure initiale qui sépare les représentants des deux premières fonctions et ceux de la troisième est une donnée indo-européenne commune, précise Dumézil. Avec le même développement mythique

(séparation initiale, guerre ; puis indissoluble union dans la structure tripartie hiérarchisée), elle se retrouve non seulement à Rome, sur le plan humain, dans le récit des origines de la Ville (guerre sabine et synécisme), mais dans l'Inde, où il est dit que les dieux canoniques du troisième niveau, les Açvin, n'ont pas d'abord été des dieux et qu'ils ne sont entrés dans la société divine, comme troisième terme, au-dessous des «deux forces» (*Ubhe virye*), qu'à la suite d'un conflit violent, suivi d'une réconciliation, d'un pacte. Comme on peut s'y attendre, les détails de telles légendes ont été choisis et groupés de manière à mettre en relief les «fonctions» respectives des diverses composantes de la société et les procédés spéciaux que ces «fonctions» permettent à leurs desservants. L'analyse comparée de la légende romaine de la guerre initiale des Romains et des Sabins et de la légende scandinave de la «première guerre dans le monde», celle des Ases et des Vanes, a même révélé un remarquable parallélisme et donné un sens à l'une et à l'autre. Toutes deux sont formées, en diptyque, de deux scènes où chacun des deux camps ennemis a l'avantage (mais un avantage limité et provisoire, puisqu'il faut que le conflit finisse sans victoire, et par un pacte librement consenti), de plus est redevable de cet avantage à sa spécialité fonctionnelle : d'un côté, les riches et voluptueux Vanes corrompent, de l'intérieur, la société (les femmes !) des Ases en leur envoyant la femme appelée «Ivresse de l'or» ; de l'autre côté, Odhinn lance son fameux javelot dont on connaît par ailleurs, et dans toute autre circonstance, l'irrésistible effet magique de panique. De même, d'un côté, les riches Sabins ont presque la victoire, occupent la position-clef de l'adversaire, non pas par le combat, mais en achetant à prix d'or Tarpeia (ou, dans une variante, grâce à l'amour désordonné de Tarpeia pour le chef sabin) ; Romulus, de l'autre côté, par une invocation à Juppiter (Stator), obtient du dieu que l'armée ennemie victorieuse reflue en panique, soudain et sans cause» (*ITIE*, pp. 56-57).

divinités mineures

A côté des grands dieux, notamment de ceux des deux premières fonctions, il faut encore signaler la présence de divinités mineures, chargées en quelque sorte d'«administrer» certains aspects des fonctions auxquelles elles sont liées.

En Inde, et dans le domaine de la souveraineté, de telles divinités sont associées à Mitra, c'est-à-dire aux aspects juridiques de la fonction (Varuna restant au contraire isolé). Elles portent le nom d'Aryaman et de Bhaga (Sraosa et Asi dans les transpositions zoroastriennes de l'Iran). Ainsi que son nom le laisse deviner, *Aryaman* est avant tout le protecteur de la communauté arya dans sa lutte incessante contre les autochtones et les «Barbares». Il préside plus spécialement aux contrats et, dans l'au-delà, veille sur les morts. *Bhaga*, lui, s'occupe de la distribution et de la répartition équitable des richesses, et aussi de leur conservation. On retrouve l'équivalent de ces divinités en Iran, avec les entités abstraites énumérées dans les Gathas, tandis qu'à Rome, ce sont Juuentas et Terminus, siégeant aux côtés de Juppiter, qui jouent ce rôle. *Juuentas* est la déesse protectrice de la jeunesse romaine ; de ce fait, elle assure la conservation et le renouvellement de la communauté tout entière. Quant à *Terminus*, il supervise la répartition régulière des biens, et (les Romains, sédentarisés, ne considérant plus les troupeaux comme la principale richesse) garantit surtout les contrats immobiliers et cadastraux (cf. *ITIE*, pp. 67-72 ; *MVa*, pp. 129-37 ; *LTS* ; et aussi *DIE*, pp. 49-54 & *ME I*, pp. 149-51).

une même théologie

Notons enfin, pour conclure cette partie de l'exposé, ce que Georges Dumézil dit de l'idéologie des trois fonctions chez les peuples indo-européens dont nous avons le moins parlé, et notamment du bilan plutôt négatif concernant l'état du problème chez les Celtes, les Grecs et les Slaves. «En *Grèce*, écrit-il, où l'essentiel de la religion n'est sûrement pas indo-européen, le groupement des déesses dans la légende du berger Pâris, par exemple, reste un jeu littéraire, ne forme évidemment pas une authentique combinaison religieuse. En *Gaule*, où la classification des dieux que donne César et que confirment les textes irlandais sur les Tuatha Dê Danann rappelle par plusieurs termes la structure des trois fonctions, cette analogie, avec la filiation et les retouches qu'elle suggère, suscite plus de problèmes qu'elle n'en résout. Quant aux paganismes des *Slaves*, ils sont trop mal connus pour que les essais d'explication tripartie puissent être autre chose que de brillantes hypothèses» (*ITIE*, pp. 58-59).

Mais, ajoute-t-il, «la concordance des témoignages sur les trois domaines indo-iranien, italique, germanique, où les vieilles religions ont été décrites de manière systématique par les usagers eux-mêmes, suffit à garantir que, dès les temps indo-européens, l'idéologie tripartie avait bien donné lieu à une théologie de même forme, à un groupement de divinités hiérarchisées représentant les trois niveaux, et aussi à une «mythologie étiologique» justifiant et les différences et la collaboration de ces divinités» (Ibid., p. 59).



3 LES TROIS FONCTIONS

On ne saurait évidemment passer ici en revue tous les aspects des trois fonctions. La matière, d'abord, est trop riche. D'autre part, l'analyse théologique est, selon les niveaux, très inégalement avancé. Dumézil a lui-même précisé qu'«il n'a été possible d'aboutir assez rapidement à des résultats systématiques qu'au premier niveau», et que, «si d'importants traits du second et du troisième ont été très tôt déterminés, ils n'en sont pourtant encore, en tant qu'ensembles structurés, qu'à la phase de prospection» (*ITIE*, p. 62). On peut cependant esquisser les grandes lignes de cette prospection.

La *première fonction* est assurément la mieux connue, non seulement du fait des nombreux travaux qui lui ont été consacrés, mais aussi parce qu'étant la fonction principale et *souveraine*, elle est aussi la mieux caractérisée.

flamines et brahmanes

C'est avec *Mitra-Varuna*, ouvrage consacré à cette première fonction, et dont il acheva la rédaction en juin 1939, que Georges Dumézil a donné un tour décisif à ses recherches sur la notion de *souveraineté.* Nous avons vu plus haut comment il avait rapproché (dans *Le problème des centaures*) les *gandharva* indiens, personnages déguisés en cheval, non seulement des centaures grecs (*Kentauroi*), auxquels ils étaient liés par l'étymologie, mais aussi des luperques romains, en tentant d'expliquer leurs déguisements et les fêtes au cours desquelles ceux-ci se manifestaient par des hypothèses d'inspiration frazérienne et naturaliste sur les changements d'années. On sait aussi que son étude sur le couple *Flamen-Brahman*, parue en 1935, procédait de la même méthode, avec laquelle il devait rompre bientôt. C'est pourtant à partir de rapprochements parallèles et complémentaires qu'il eut peu après l'intuition, géniale peut-on dire, d'opposer de façon verticale et antithétique les flamines aux luperques, et les *brahmana* aux *gandharva.* Cette comparaison devait se révéler particulièrement éclairante, et l'amener à découvrir la similitude structurale de ces statuts opposés, notamment en ce qui concerne les prescriptions rituelles liées au mariage, au cheval, aux vêtements, aux sacrifices, à la nourriture, etc.

«Au point de vue de la méthode, écrit-il, peut-être n'est-il pas inutile de souligner que tout ce qui a été avancé d'abord par la comparaison directe du brahmane et du flamine, puis par celle du *gandharva* et du luperque, se trouve indirectement renforcé par le fait que l'antithèse indienne *brahman-ghandarva* recouvre si précisément l'antithèse romaine flamine-luperque : si nos rapprochements horizontaux étaient superficiels, l'artifice se trahirait au moins par quelque discordance dans les rapports verticaux» (*MVa*, pp. 16-19).

C'est ainsi que les luperques et les *gandharva* s'opposent aux flamines et aux brahmanes par leur contenance. Les premiers se caractérisent par leur fougue, leur marche rapide, alors que les seconds s'efforcent en toute circonstance de faire preuve de pondération (opposition *celeritas-gravitas*) (Ibid., pp. 19-20). De même, les premiers sont naturellement jeunes, ou du moins protecteurs de la jeunesse, tandis que les seconds sont non moins naturellement liés aux personnes plus âgées et aux choses de la matûrité (opposition *juniores-seniores*) (Ibid., pp. 20-23).

Or, il se trouve que, dans l'histoire mythique de Rome, les luperques se rattachent à Romulus, les flamines étant au contraire associés à Numa Pompilius. De même, chez les Indo-Aryens, les *gandharva* dépendent de Varuna, tandis que les brahmanes sont liés à Mitra, deuxième des grands lieux souverains. Georges Dumézil observe alors : «De nouvelles perspectives se découvrent.. qui se précisent ainsi dès qu'on prend garde aux dieux de prédilection de Romulus et de Numa : des variétés terribles de Juppiter pour le premier, pour le second la Fides. Or, Fides est la personnification de l'exactitude contractuelle, comme l'est à côté du magicien tout-puissant le Mitra indo-iranien» (Ibid., p. 25). On saisit, dans ce passage, l'un des tournants essentiels de la pensée dumézilienne.

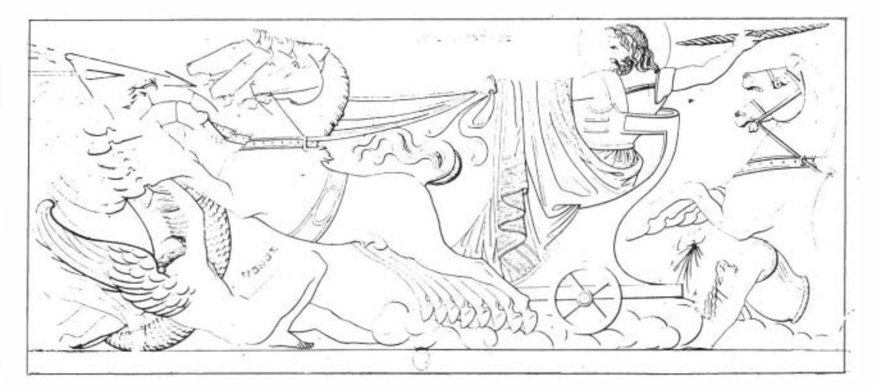
Les autres chapitres de *Mitra-Varuna* développent cette idée première, et portent sur le *double aspect* de la fonction souveraine telle qu'elle est attestée en Inde, en Iran, à Rome et en Scandinavie.



Zeus et le Centaure. Céramique (vers 680 av. notre ère). Musée des arts décoratifs, Boston (d'après Erika Simon. Die Götter der Griechen. *Hirmer Verlag, éd. München, 1969).*



Le dieu souverain (première fonction) sous son aspect «terrible».
Ci-dessous : Zeus lançant la foudre et détrônant son père, Kronos. (Roger-Viollet).
A gauche : Taranis, le dieu céleste des Gaulois. Il porte la roue solaire et la foudre. Figurine découverte en 1772 au Chatelet (Haute-Marne). Actuellement au Musée des antiquités nationales, à Saint-Germain-en-Laye.



Georges Dumézil part d'une comparaison entre Romulus et Numa. Dans ce couple de rois, il retrouve l'opposition luperques-flamines et *gandharva*-brahmanes : «Luperques, *gandharva*, porteurs de mystère, sont normalement d'un autre monde et ne font que traverser ce monde-ci, auxquels brahmanes et flamines appartiennent de droit.. On a pu remarquer d'ailleurs, sous toutes les rubriques qui viennent d'être passées en revue, que l'opposition Romulus-Numa recouvre presque dans son principe l'opposition luperque-flamine : là tumulte, passion, impérialisme d'un *junior* déchaîné ; ici, sérénité, exactitude, modération d'un *senior* sacerdotal» (Ibid., p. 32). Puis Dumézil observe que les divinités protectrices des deux rois sont d'une part Fides (à laquelle Numa établit un temple le premier, avant d'apprendre aux Romains le serment en son nom), et d'autre part Juppiter, mais également que ce sont deux spécifications bien précises de ce dernier, Juppiter Stator et Juppiter Feretrius, «royal, violent, triomphant» (Ibid., p. 34), qui apportent leur soutien et donnent la victoire à Romulus dans la guerre contre les Sabins.

Dius Fidius

Une question se pose alors : qu'est devenue Fides dans la triade primitive Juppiter-Mars-Quirinus ? Une nouvelle comparaison avec l'Inde permet de résoudre ce problème. En Inde, au niveau divin, l'opposition est en effet parfaitement claire : «Mitra est le souverain sous son aspect raisonnant, clair, réglé, calme, bienveillant, sacerdotal ; Varuna est le souverain sous son aspect assaillant, sombre, inspiré, violent, terrible, guerrier» (Ibid., p. 49). Revenant à Rome, Dumézil découvre alors, masquée par Juppiter, une divinité très ancienne (qui finira, à l'époque classique, par ne plus être qu'un simple aspect du dieu souverain) : c'est Dius Fidius, en qui Fides s'est «dissimulée», et qui «porte (d'ailleurs) le Fides dans son nom» (Ibid., p. 51).

Qu'il ait ou non été dès l'origine «autonome», ce Dius Fidius est d'une grande importance. C'est de lui que le *flamen dialis*, le premier des flamines majeurs, tire son nom. Sur bon nombre de points, il s'oppose à Juppiter (ou à certaines spécifications de Juppiter) de la même façon que Mitra s'oppose à Varuna. Du fait de son aspect *dius*, c'est-à-dire «lumineux», Dumézil le met en parallèle antithétique avec «Juppiter Summanus», dont le nom signifie «le nocturne», en rappelant que «l'antithèse «jour-nuit» est une de celles que la religion védique applique justement sur le couple Mitra-Varuna» (*RRA*, p. 203 ; cf. aussi *MVb*, pp. 88-93).

Dumézil conclut : «Ce diptyque des premiers rois n'a pas été fait de rien. S'il ne faut évidemment pas y chercher de l'histoire, il exprime une conception double de la «première fonction» qui se retrouve dans la théologie ou la légende de la plupart des peuples indo-européens et qui à dû subsister à Rome, bien comprise, assez longtemps pour s'inscrire, comme tant d'autres parties de l'idéologie traditionnelle, dans le roman des annalistes» (*RRA*, p. 202).

le couple Odhinn - Tyr

Ainsi que nous l'avons indiqué, le couple Odhinn-Tyr répond, chez les Germains, aux couples Juppiter-Dius Fidius, Mitra-Varuna voire Zeus-Ouranos. Derrière Odhinn-Wotan (°*Wôthanaz*), dieu terrible, magicien, guerrier terrifiant, Dumézil découvre en effet la figure quelque peu effacée de ce dieu des contrats et du droit, qui porte le nom d'Ullr ou de Tyr en Scandinavie et de °*Tîwaz* ou de °*Tiuz* en Germanie méridionale.

«Par leurs noms mêmes, écrit-il, Ullr (appelé aussi Ullinn, forme bien attestée par la toponymie norvégienne) et Odhinn (dérivé de *ôdhr*, qui existe d'ailleurs comme nom de dieu) recouvrent

excellemment l'opposition que nous avons étudiée (précédemment) : Ullr, forme scandinave du mot gothique *wulthus* (grec *doxa*), exprime la «gloire majestueuse» (cf. latin *vultus*), tandis que *ôdhr*, forme scandinave de l'allemand *Wut* et du gotique *woths* (grec *daïmonizomenos*), désigne toutes les formes matérielles et morales de l'agitation frénétique (..) Jan de Vries.. définit fort bien les deux dieux par leur étymologie : Ullinn-Ullr, c'est *a divine person, whose activity consists in a cosmical brilliancy*, Odhinn, c'est le possesseur de l'*ôdhr* multiforme, de cette *Wut* volontiers nocturne qui anime aussi sur le continent les chevauchées de la Chasse fantastique (*das wütende Heer*, dont Wôde, Wôdan est parfois encore le chef), tout comme les terribles guerriers *Harii*, avec leurs boucliers noirs et leurs corps peints, choisissaient pour combattre les plus sombres nuits et se donnaient l'apparence d'un *feralis exercitus* (14). Il nous est d'ailleurs agréable de retrouver, colorant ces deux figures de la souveraineté, la même opposition symbolique de la lumière et des ténèbres que, sous des formes diverses, nous avons observée dans l'Inde (Mitra «jour», Varuna «nuit») et à Rome (Juppiter Summanus, Dius Fidius *diurnus*). Dans la forme ° *Wôthanaz*-°*Tîwaz* du couple, la même nuance est encore attestée par l'étymologie du deuxième nom : ° *Tîwaz*, c'est l'indo-européen °*deiwo-*, c'est le sanskrit *devah*, c'est le latin *deus*, c'est un dieu qui porte dans son essence la lumière du ciel» (*MVb*, pp. 145-47 ; cf. aussi *MVa*, pp. 87-107 et les précisions figurant dans *DG*, pp. 40-77).

la fonction guerrière

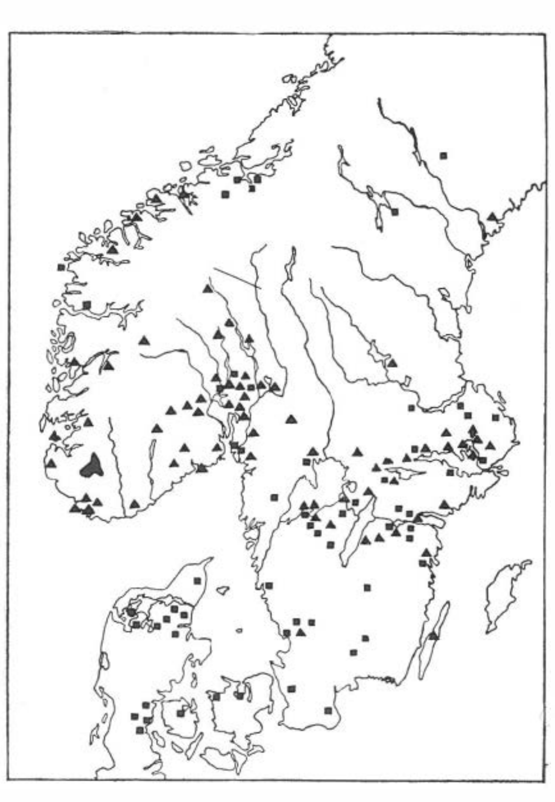
Dans le domaine du sacerdoce et de la souveraineté, Georges Dumézil a donc pu dégager très tôt les cadres d'une théologie cohérente. Confirmée par la comparaison, celle-ci fera l'objet de l'un de ses prochains ouvrages, dans lequel il reprendra la substance des deux *Mitra-Varuna*. Il n'en a pas été de même pour la *deuxième fonction*. C'est, en effet, dans une série de mythes survivant dans l'*histoire* et l'*épopée*, plutôt que dans la mythologie au sens strict, que se dessine la figure du *guerrier*.

Il semble bien cependant qu'à l'origine, on ait eu, là aussi, deux personnages associés. En Inde, le dieu de la deuxième fonction est Indra, mais on le représente souvent en liaison avec le dieu Vayu. Ce couple est bien attesté dans l'épopée : Arjuna-Bhima dans le Mahabharata. Vayu (Bhima) y représente une force brutale, s'exprimant sans grand discernement. Le héros est soumis à des accès de fureur sauvage ; il n'est ni beau ni brillant. Ailleurs, cette structure apparaît moins nettement : le même personnage présente souvent des traits empruntés aux deux divinités. En Scandinavie, Odhinn s'est annexé (surtout au début) les aspects les plus séduisants de la fonction guerrière, laissant à Thor les aspects plus déplaisants. D'où une opposition entre Thorr et Odhinn, fréquemment soulignée par les poètes. En Grèce, on peut également voir dans le couple Achille-Héraklès le souvenir d'une ancienne dualité de la fonction guerrière.

Parmi les mythes les plus importants ayant trait à la fonction guerrière, on pourrait d'abord citer celui

(14) A ce sujet : Jean-Jacques Mourreau. *La chasse sauvage, mythe exemplaire*, in *Nouvelle Ecole* n° 16, janvier-février 1972, pp. 9-43.





Ci-dessus : deux représentations du dieu Tyr. A droite : carte des noms de lieux scandinaves portant le nom d'Odhinn (carrés) et ceux d'Ullr ou Ullinn (triangles). Peu cités dans les sources écrites, ces deux derniers noms reviennent souvent dans la toponymie (d'après Jan de Vries. Altgermanische Religionsgeschichte. *Berlin, 1956-57).*

qu'a dégagé Dumézil à partir d'une comparaison entre le roi Tullus Hostilius et le Tricéphale indien (cf. le combat des Horaces et des Curiaces, évoqué plus haut), parallèle auquel s'est ajouté un rapprochement entre le dictateur d'Albe, Mettius Fuffetius, et le démon Namuci, cité dans le Rig-Véda (cf. *AFG*, pp. 44-51 & *HMG*, pp. 33-42).

Mais l'ensemble structuré le plus nettement attesté est probablement celui que Georges Dumézil a désigné sous l'expression des «trois péchés du guerrier». Reconnu dès 1956 dans les *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, il s'est trouvé étayé plus récemment par un témoignage comparatif recueilli dans *Mythe et Epopée II.* Dumézil le résume ainsi :

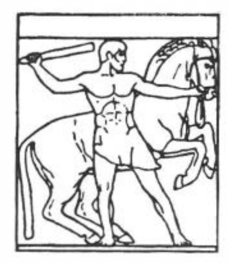
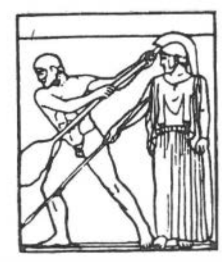
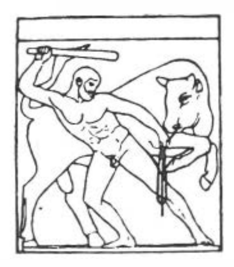
les trois péchés d'Hercule

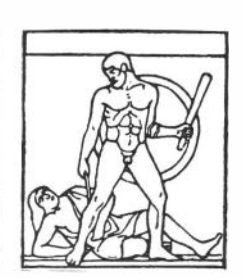
«Indra, le dieu guerrier de l'Inde védique, est un pécheur. Dans les Brahmana et les épopées, la liste de ses fautes et de ses excès est longue et variée. Mais le cinquième chant du Markandeya Purana les a réduits au schéma des trois fonctions : Indra tue d'abord le monstre Tricéphale, meurtre nécessaire, car le Tricéphale est un fléau menaçant pour le monde, et cependant meurtre *sacrilège*, car le Tricéphale a rang de brahmane et il n'y a pas de crime plus grave que le brahmanicide ; en conséquence, Indra perd sa majesté (ou sa force spirituelle), *tejas* (1-2). Puis, le terrible monstre Virtra ayant été produit pour venger le Tricéphale, Indra *prend peur* et, manquant à sa vocation propre de guerrier, conclut avec Virtra un pacte insincère, qu'il viole, substituant la tromperie à la force ; en conséquence, il perd sa vigueur physique, *bala* (3-11). Enfin, par une ruse honteuse, en revêtant la forme du mari, il entraîne une femme honnête à un *adultère* ; en conséquence, il perd sa beauté, *rupa* (12-13).

«L'épopée nordique (Saxo Grammaticus est le seul à en retracer l'histoire complète, mais il le fait d'après des sources perdues, en langue scandinave) connaît un héros d'un type très particulier, Starkadhr (Starcatherus), guerrier modèle en tout point, serviteur dévoué des rois qui l'accueillent, sauf en trois circonstances ; plus précisément, il a été doué de trois vies successives, c'est-à-dire d'une vie prolongée jusqu'à la mesure de trois vies normales, à condition que, dans chacune, il commît un forfait. Or le tableau de ces trois forfaits se distribue clairement selon les trois fonctions. Etant au service d'un roi norvégien, il aide criminellement le roi Othinus (Odhinn) à tuer son maître *dans un sacrifice humain* (VII, v, 1-2). Se trouvant ensuite au service d'un roi suédois, *il fuit honteusement du champ de bataille* après la mort de son maître, s'abandonnant en cette seule occasion de ses trois vies, à la peur panique (VII, v). Servant enfin un roi danois, il assassine son maître moyennant cent vingt livres d'or, cédant exceptionnellement et pour quelques heures à *l'appétit de cette richesse* qu'il fait partout ailleurs, en actes

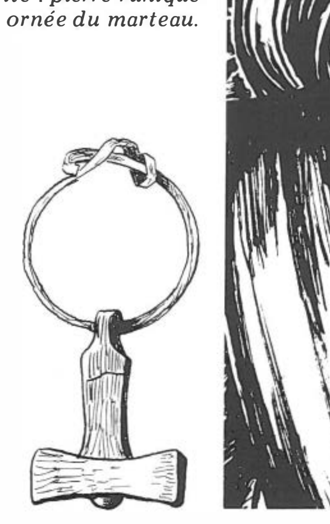


Une figure de guerrier : Héraklès ou Hercule.
Ci-contre : Héraklès naviguant dans la coupe du Soleil (d'après Pierre Grimal. La mythologie et les dieux. *Fernand-Nathan, 1955).*
Ci-dessous : cinq des douze Travaux.
De gauche à droite : le cheval anthropophage de Diomède, les écuries d'Augias, le taureau crétois, la biche cérynite, le combat avec Hippolyte, reine des Amazones.
Métopes de la cella du temple de Zeus à Olympie (d'après J. Boardman & Werner Fuchs L'art grec. *op. cit.).*



Ci-contre : le dieu Thorr.
Ci-dessous : le marteau de Thorr, habituellement porté autour du cou (d'après Franz C. Endres. Das Erbe unserer Ahnen. *op. cit.).*
A droite : pierre runique ornée du marteau.







et en discours, profession de mépriser (VII, vi, 1-4). Sa triple carrière étant ainsi épuisée, il n'a plus qu'à rechercher la mort : ce qu'il fait dans une scène grandiose (VIII, viii).

«Le caractère et les exploits de Starkadhr, en bien des points, rappellent ceux d'Héraklès. Or, dans les exposés systématiques qui en sont faits (relativement tardifs, mais qui ne peuvent avoir inventé ce cadre), la vie entière du héros grec (que Zeus et Alcmène ont mis trois nuits à concevoir) est elle aussi scandée par trois fautes, qui ont chacune un effet grave, de plus en plus grave, sur l'«être» du héros et entraînent chacune un recours à l'oracle de Delphes (Diodore, IV, 10-38) : 1°) Eurysthée, roi d'Argos, commande à Héraklès d'accomplir des travaux ; il en a le droit en vertu d'une promesse imprudente de Zeus et d'une ruse de Héra ; Héraklès commet cependant la faute de refuser, malgré une invitation formelle de Zeus et l'ordre de l'oracle ; profitant de cet état de *désobéissance aux dieux*, Héra le frappe dans son *esprit :* il est pris de démence et tue ses enfants ; après quoi, revenant péniblement à la raison, il se soumet et accomplit les Douze Travaux, chargés de sous-travaux (chap. 10-30). 2°) Voulant se venger d'Eurytos, Héraklès attire le fils d'Eurytos, Iphitos, dans un traquenard et le tue non pas en duel, mais *par tromperie* (Sophocle, dans les *Trachiniennes*, 269-80, souligne fortement le caractère «anti-héroïque» de cette faute) ; Héraklès, en châtiment, tombe dans une maladie *physique* dont il ne se délivre, informé par l'oracle, qu'en se vendant comme esclave et en remettant aux enfants d'Iphitos le prix de cette vente (chap. 31). 3°) Bien qu'enfin légitimement marié à Déjanire, Héraklès recherche en mariage une autre princesse, puis en enlève une troisième et *la préfère à sa femme ;* c'est alors la terrible méprise de Déjanire, la tunique empoisonnée par le sang de Nessos et les affreuses, irrémédiables douleurs dont le héros, sur un troisième ordre d'Apollon, ne se délivre que par le bûcher, pour l'apothéose (chap. 37-38). Outrage à Zeus et désobéissance aux dieux ; meurtre lâche et perfide d'un ennemi sans armes ; concupiscence sexuelle et oubli de sa femme : les trois fautes fatales de cette glorieuse carrière se distribuent sur les trois zones fonctionnelles aussi nettement que les trois péchés d'Indra, avec la même spécification (concupiscence sexuelle) de la troisième, et, comme eux, altèrent l'être même du héros ; simplement, ces altérations, progressives et cumulatives dans le cas d'Indra, ne sont que successives dans le cas d'Héraklès, les deux premières se réparant et la troisième, à elle seule, entraînant la mort» (*ITIE*, pp. 30-31).

Ciçupala

A ce stade, un détail nuisait à la démonstration. C'est que «les péchés d'Indra sont de la mythologie, ceux de Starkadhr et ceux d'Héraklès sont de l'épopée. Cela, certes, n'exclut pas la comparaison, mais il y avait une circonstance plus gênante. Des critiques n'ont pas manqué d'observer que le document indien utilisé était un Purana, le précieux Markandeya Purana certes, qui a conservé d'autres matières sûrement archaïques, mais qu'on aimerait appuyer ici par une version épique ; or, si un texte du Mahabharata expose bien une théorie de la déchéance d'Indra de même sens, il y manque justement ce qui importerait, le thème des trois péchés. On ne peut donc exclure qu'un auteur relativement tardif ait systématisé les péchés, ou du moins quelques péchés d'Indra, dans le cadre des trois fonctions que lui suggérait la fin de l'histoire, l'engendrement des Pandava par les dieux de ces fonctions» (*ME II*, p. 20).

Georges Dumézil a apporté une solution à ce problème dans la première partie de *Mythe et Epopée II* (pp. 25-132, et plus spécialement pp. 59-75). Il évoque en effet un troisième héros épique, Ciçupala, soumis lui aussi à la loi des «trois péchés», et que l'on retrouve épisodiquement dans le Mahabharata. D'apparence monstrueuse à sa naissance (il a trois yeux et quatre bras), Ciçupala ne peut être guéri que





Figures de la seconde fonction. A gauche : guerrier gaulois (dessin de Yan Méot). Au centre : soldat grec. Détail d'une céramique (Roger-Viollet). A droite : guerrier hittite (d'après Eugène Cavaignac. Les Hittites. *Adrien-Maisonneuve, 1950).*

par celui qui doit aussi causer sa mort : Krisna, incarnation du dieu Visnu et cocher d'Indra (cf. *ME I*, pp. 208-13). Effrayée par une telle prédiction, sa mère demande à Krisna d'accepter au moins cent offenses de son fils avant d'en tirer vengeance. Krisna accepte et Ciçupala accumule les insultes et les provocations. Le Mahabharata relate cinq de ces offenses, qui sont très caractéristiques, puisqu'elles se distribuent, elles aussi, sur le tableau des trois fonctions. «En 1 et 2, Ciçupala, au lieu de livrer loyalement et ouvertement combat, attend de savoir un roi absent pour brûler sa capitale, surprend des *rajanya* en pleine partie de plaisir pour les massacrer ou les enlever : lâcheté, du même niveau que celle du second péché d'Indra et d'Héraklès tuant un adversaire par une mauvaise ruse au lieu de l'affronter en un combat égal. En 3, Ciçupala atteint le roi dans la zone du culte en l'empêchant de célébrer le plus solennel des sacrifices royaux. En 4 et 5, (il) enlève une noble femme mariée (en 5, se déguisant comme s'il était son mari), commettant un péché sexuel tout semblable au troisième péché d'Indra, et de même gravité que le troisième péché d'Héraklès» (*ME II*, p. 67). Enfin, après une ultime provocation, Ciçupala meurt dans une sorte d'apothéose, comme Starkadhr et Héraklès.

la troisième fonction

La *troisième fonction*, qui couvre les aspects les plus variés (en fait *tous* les aspects échappant aux deux premières fonctions : la réduction *ad unum* est ici révélatrice), est aussi la plus mal connue. La difficulté provient, bien entendu, de la multitude des spécifications : «fécondité et richesse, mais aussi attachement à la terre, paix et encore *masse*, collectivité sociale» (*DIE*, pp. 30-31).

En Inde, les dieux de la troisième fonction sont représentés par un couple de *jumeaux :* les Açvin ou Nasatya, «donneurs de santé, de jeunesse et de fécondité, guérisseurs, thaumaturges secourables aux infirmes comme aux amoureux, aux filles sans fiancé comme au bétail stérile» (*DIE*, p. 13). On retrouve ici la dualité caractéristique de chacune des fonctions (Mitra-Varuna, Indra-Vaju, Nasatya). Mais, comme nous l'avons dit, «la troisième fonction est bien plus que cela : non seulement santé et jeunesse, mais nourriture, mais abondance en hommes et en biens, c'est-à-dire masse sociale et richesse économique, et aussi attachement au sol, à cette jouissance paisible et stable des biens qui s'exprime en sanskrit par l'importance racine *ksi-»* (Ibid.). Pour cette raison, les Açvin sont environnés d'une grande quantité de divinités secondaires.

En Scandinavie, c'est autour de Njördhr, Freyr et Freya que s'expriment les particularités de la troisième fonction. On note d'ailleurs l'importance que revêt, dans ce pays de navigateurs, l'élément maritime et salé (Njördhr est le dieu de la mer), dont le rôle nourricier est fréquemment souligné (cf. *DG*, pp. 117-27).

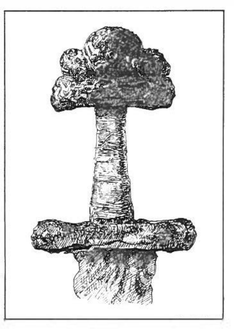
A Rome, le dieu de la troisième fonction est Quirinus. C'est un dieu déchu et bien effacé à l'époque classique, mais dont le rôle et les attributs restent dévolus au troisième flamine majeur, au *flamen quirinalis* (qui sacrifie notamment aux Robigalia pour empêcher que la rouille ne menace les épis). Quirinus est invoqué, avec la parèdre de Consus, Ops *opifera*, et les divinités des eaux, aux Volcanalia du 23 août, soit après la moisson (d'après Varron, la moisson s'opère du solstice d'été à la canicule, donc de la fin juin à la fin juillet), pour «protéger les céréales engrangées contre les incendies que risque d'allumer la grande chaleur de la saison» (*IR*, p. 293). Sa propre fête, les Quirinalia, coïncide avec le dernier acte des Fornacalia, fête de la torréfaction des grains. Ses liens avec la production agricole sont donc évidents. Mais Dumézil a montré que Quirinus est aussi représenté chez les Ombriens par le dieu Vofionus, attesté dans la triade d'Iguvium (cf. la signification étymologique des deux noms Quirinus-Vofionus, signalée précédemment).

Un problème particulier, sur lequel nous reviendrons, se pose chez les Celtes, où la troisième fonction n'est guère représentée que par des artisans, le médecin Diancecht et le forgeron Goibniu. L'agriculture, elle, est placée sous le patronage du dieu étranger Bress, d'apparition plus tardive.

Par ailleurs, l'une des particularités de la troisième fonction est son *antériorité*, par rapport aux deux autres. C'est ainsi que, dans l'épopée des origines romaines, les fonctions apparaissent dans l'ordre 3-1-2, et que Romulus se transforme lui-même de «Nasatya» en «Varuna». On peut voir dans cette «chronologie» une sorte de rapport *causal*, mais on peut y déceler aussi (comme semble en témoigner les récits de la «guerre de fondation») l'écho d'un conflit ayant opposé, à l'origine (et peut-être au sein de la *même* société), un *nouveau mode d'existence* (symbolisé par les deux premières fonctions) à un genre de vie préexistant (symbolisé par la troisième). On peut enfin considérer cette réalité manifeste, et somme toute banale, qui fait que le *qualititatif* vient toujours après le *quantitatif*, puisqu'aussi bien les exigences de l'esprit et tout ce qui s'y rattache (arts, culture, etc.) ne sauraient apparaître sans que les exigences premières, celles du corps, n'aient au préalable été satisfaites.

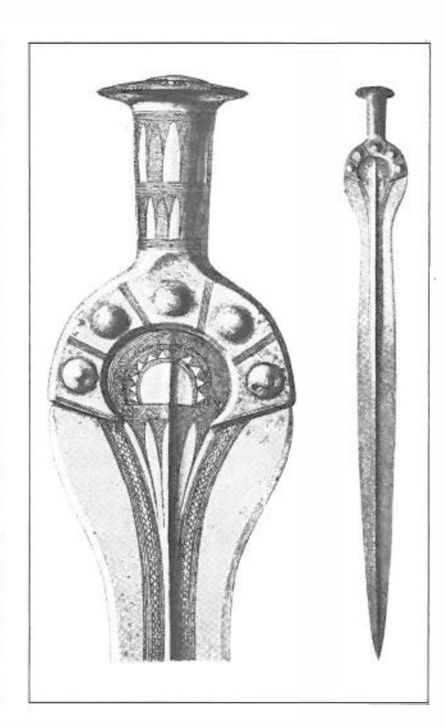
l'ordre chronologique

Dans cet aspect de la structure trifonctionnelle, Georges Dumézil voit, quant à lui, «comme une reconnaissance du fait certain que, si la troisième fonction est la plus humble, elle n'en est pas moins le fondement et la condition des deux autres : comment vivraient les sorciers et les guerriers si les pasteurs-agriculteurs ne les entretenaient pas ? Dans la légende iranienne, Yima, comme Romulus, ne devient un roi prestigieux et bientôt excessif (défiant Ahura Mazda) qu'après avoir été différentiellement, dans la première partie de sa carrière, un bon «héros de la troisième fonction», aux riches pâturages, sous lequel la maladie et la mort n'atteignaient ni les hommes, ni les bêtes, ni les plantes (*Yast.* XIX, 30-34). Dans l'épopée ossète, les deux jumeaux Aexsaert et Aexsaertaeg, dont le second tue le premier dans un accès de jalousie, puis engendre la famille des Aexsaertaegkatae (différentiellement la famille des Forts, des Guerriers), sont eux-mêmes, selon certaines variantes, issus de la race de «Bora», c'est-à-dire des Boratae (la famille des Riches). C'est la même philosophie qui s'exprime dans les rituels indiens, sur l'aire même du sacrifice : trois feux y doivent être réunis, correspondant aux trois fonctions, un feu qui transmet les offrandes aux dieux, un feu de défense contre les démons, un feu du maître de maison ; or, c'est ce dernier, présenté avec les caractères d'un «feu *vaiçya*», qui est le feu fondamental, allumé le premier, et c'est lui qui sert à allumer les deux autres» (*ITIE*, pp. 88-89).



Dumézil : «C'est la différenciation d'une classe de guerriers qui a été l'originalité, la nouveauté des Indo-Européens et, le char et le cheval aidant, la raison et le moyen de leur expansion» (ITIE).
A droite : la grande épée indo-européenne à soie «en langue de carpe» datant de l'âge du Bronze.
Spécimen découvert à Thorupgaarde, Laaland
(d'après Wolfgang Schultz. Altgermanische Kultur.
J.F. Lehmanns Verlag, éd. München, 1934).
Ci-contre : fragment d'épée viking (d'après De islandske Sagaer.
Gyldendal, éd. Copenhague, 1965).
Ci-dessous : bellator equus, *par Stradamus (Bibliothèque nationale).*





Dans le même ordre d'idées, on peut signaler un fait analogue, relevé par M. Lucien Gerschel dans son interprétation de la saga de Hrolfr Kraki (15). Dans ce vieux texte scandinave, le frère qui devient brigand s'établit le premier pour assurer l'installation des deux autres dans leur rôle de roi et de guerrier.

Au terme de ce bref panorama de l'*idéologie tripartie*, un certain nombre de lignes de force apparaissent donc clairement, qui permettent de dresser le tableau suivant :

	Première fonction	Deuxième fonction	Troisième fonction
dieux principaux	Dius Fidius / Jupiter ; Mitra / Varuna ; Tyr / Odhinn.	Mars ; Indra / (Vaju) ; Thorr.	Quirinus (Vofionus) ; Nasatya ; Njördhr, Freyr, Freya.
fonctions	Souveraineté juridico-politique et «magique».	Force physique.	Fécondité, jeunesse, santé, volupté, etc.
idées associées	Ordonnancement du monde et administration des choses ; justice exemplaire (parfois violente), serments, contrats juridiques ; sagesse, méditation, intelligence réflexive, science et «magie» ; pouvoir souverain ; activités administratives et religieuses ; tout ce qui concerne la politique, le droit, la religion et le sacré.	Usages (pacifiques et guerriers) de la force physique ; activités militaires.	Richesse, abondance de biens, de bétail, de récoltes, de nourriture ; fécondité animale, végétale et humaine ; jeunesse, beauté, sensualité, volupté ; activités économiques et marchandes ; tout ce qui concerne la femme, la masse, la maison.
groupes sociaux correspondants	(Rois) ; prêtres : brahmanes, flamines, druides, etc. ; *oratores.*	Guerriers ; noblesse ; *bellatores*	Pasteurs, éleveurs, agriculteurs, producteurs ; parfois artisans ; plebe ; *laboratores.*
ordre d'apparition chronologique	2	3	1
qualités principales	Sagesse.	Bravoure.	Tempérance.
«fautes» capitales	Serment trahi, sacrilège ; abus de pouvoir : incantation maléfique, enchantement.	Lâcheté ; abus de pouvoir : recours excessif à la force.	Vol, intempérance, concupiscence, adultère, etc.
perspectives	Plan cosmique.	Plan «spatial» et individuel.	Plan «humain» et social.
correspondances symboliques	Tête (fonctions intellectuelles) ; air, vent (ciel) ; blanc.	Coeur, poitrine (fonctions actives) ; feu, foudre, orage (espace) ; rouge.	Ventre (fonctions appétitives) ; eau, terre (Terre) ; noir ou bleu foncé.

(15) Lucien Gerschel. *Un épisode trifonctionnel dans la saga de Hrolfr Kraki*, in *Hommages à Georges Dumézil.* Latomus, 1960. pp. 104-16.

Un dernier point demande à être précisé par rapport à la structure trifonctionnelle : c'est le statut du *roi*. Le problème de la *royauté* (et notamment de ses origines) a de tous temps préoccupé les mythologues. On sait que Frazer, dans *Le rameau d'or*, à partir d'un grand nombre de faits religieux et cultuels pris dans tous les pays, avait avancé une explication «magique», dont l'argumentation reposait principalement sur l'étude des rites de fécondité. On sait aussi que c'est à ce type d'explication que Dumézil s'était rallié, non sans émettre d'ailleurs quelques réserves, dans ses premiers ouvrages : *Flamen-Brahman* et *Le problème des centaures.*

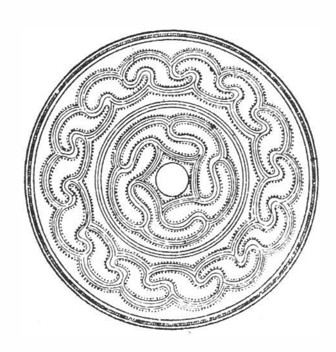
le statut du roi

En fait, la question est restée longtemps très obscure. En 1958, Dumézil s'interrogeait encore sur «le rapport des trois fonctions et du «roi», dont la concordance de védique *raj-*, de latin *reg-*, de gaulois *rig-* assure l'existence très ancienne dans une partie, la plus conservatrice sans doute, des Indo-Européens» (*ITIE*, p. 32). «Ces rapports, ajoutait-il, sont divers sur les trois domaines et, sur chacun, ont varié avec les lieux et les temps. Il résulte de là quelque flottement dans la représentation ou définition des trois fonctions et notamment de la première : le roi est tantôt supérieur, du moins extérieur, à la structure trifonctionnelle, où la première fonction est alors centrée sur la pure administration du sacré, sur le prêtre, plutôt que sur le pouvoir, sur le souverain et ses agents ; tantôt le roi (roi-prêtre alors, autant et plus que roi gouvernant) est au contraire le plus éminent représentant de cette fonction ; tantôt il présente un mélange, variable, d'éléments pris aux trois fonctions, et notamment à la seconde, à la fonction et éventuellement à la classe guerrière dont il est le plus souvent issu : le nom différentiel des guerriers indiens, *ksatriya*, n'a-t-il pas pour synonyme *rajanya*, dérivé du mot *rajan* ? » (Ibid., pp. 32-33).

Fort heureusement, la dernière partie (pp. 251-374) de *Mythe et Epopée II* est venue éclairer d'une façon lumineuse ce problème difficile. Dumézil y met en parallèle l'Indien Yayati et sa fille Madhavi avec l'Irlandais Eochaid Feidleb et la reine Medb. Ces personnages ont à faire avec la question de la royauté. Madhavi, sur la demande de son père, s'unit successivement à quatre rois, et engendre des fils (dont les traits symbolisent les trois fonctions) qui rétablissement leur grand-père dans ses prérogatives. Medb, reine de la province de Connaught, a elle aussi quatre maris réguliers (le premier est Conchobar, roi des Ulates) qui, en l'épousant, deviennent rois. A chaque fois, elle lance un défi aux prétendants et leur demande de prouver qu'ils sont «sans jalousie, sans crainte et sans avarice» (*ME II*, p. 337). Il y a bien sûr des variantes dans les deux récits : plus exigeante du point de vue «moral», la tradition védique veut que Madhavi redevienne vierge après chacune de ses aventures, et qu'elle finisse ses jours dans l'ascétisme. L'épopée irlandaise ne se soucie pas de cet aspect des choses. Mais la *structure* est la même. «Tout cet ensemble, écrit Dumézil, prolonge en images une théorie indo-européenne de la nature, des chances, des risques de la royauté et des qualités qu'elle requiert. En particulier, l'exigence trifonctionnelle que Medb impose à tous les rois ses maris, l'équipe trifonctionnelle cohérente que forment les rois fils de Madhavi expriment l'analyse de ces qualités, dans le cadre le plus général de l'idéologie indo-européenne» (Ibid., p. 341).

La comparaison avec Rome n'est pas moins éclairante. Les annalistes rapportent que Numitor, grand-père de Romulus, fut restauré dans sa royauté par son petit-fils (très exactement par le fils de sa fille). Or, ce petit-fils est à lui seul aussi «trifonctionnel» que les fils de Madhavi réunis : «Mars est son père, Juppiter est son unique et constant protecteur et lui-même, après sa mort, devient Quirinus» (*ME II*, pp. 364-65). En outre, il est né lui aussi d'une vierge-mère, et même, précise Plutarque (*Romulus*. 3, 4), d'une *virgo Vestalis* (*«agamos kaï parthénos»*). Rome fournit d'ailleurs également une structure rituelle. A l'époque historique, le *rex*, vestige des anciens rois, reste juxtaposé aux trois flamines majeurs, qui sont, eux, rigoureusement spécialisés. «Le *rex* est au «tableau de bord» du char de l'Etat ; il utilise, suivant les beoins, l'un ou l'autre de ces contacts que les *flamines* lui assurent avec les trois forces qui sont nécessaires à la vie de la société comme du monde. Il doit donc en posséder la synthèse, non en lui-même, mais devant lui, à sa disposition» (Ibid., pp. 365-66).

Ainsi analysé, le statut royal chez les Indo-Européens apparaît plus nettement. Le roi n'est pas exclusivement lié à l'une ou l'autre des deux premières fonctions. Il réalise (et *incarne*) plutôt une synthèse harmonieuse des trois fonctions, dans une perspective moins «religieuse» au sens strict qu'«administrative», de façon à ce que son activité soit la plus utile et la plus efficace possible pour l'ensemble de la communauté.



4 LES GUERRES DE FONDATION

A l'origine mythique de certains peuples indo-européens, ou pour expliquer la formation de la société trifonctionnelle des dieux, les poètes et les annalistes évoquent souvent un conflit dont nous avons déjà parlé, conflit mettant aux prises deux groupes bien distincts d'hommes ou de dieux, et qui, après de nombreuses péripéties, s'achève toujours sur une réconciliation, un compromis et une association (le *synécisme*). Tel est évidemment le cas à Rome, où Romulus et ses compagnons, cherchant des *épouses* pour assurer la continuité de la cité qu'ils ont fondée, enlèvent les filles de leurs voisins, les Sabins. La guerre résultant de cet enlèvement s'achève, comme on le sait, par une association entre Romulus et le roi sabin Titus Tatius. Même «scénario» (non historicisé cette fois) en Scandinavie, où les dieux Ases, détenteurs de la souveraineté, du droit, de la magie et de la force (c'est-à-dire des deux premières fonctions), doivent livrer bataille aux dieux Vanes, représentant la richesse et la fécondité (troisième fonction). Là encore, en dernier épisode, on aboutit à la création d'une société *harmonieuse*, après l'accord et l'union des deux groupes antagonistes (16). En Irlande, on trouve aussi un récit analogue, quoique notablement modifié, avec le conflit qui oppose les envahisseurs de la quatrième vague, les Tuatha Dê Danann, à leurs prédécesseurs, les Fir Bolg, ainsi qu'aux géants autochtones Fomoré, lors des deux batailles de Mag Tured.

les Ases et les Vanes

Il était évidemment tentant de voir dans ces événements le reflet (ou la transposition) de faits survenus *effectivement* à l'aube de l'histoire : transformation de la société liée à la «révolution néolithique», ou bien encore affrontement entre des envahisseurs indo-européens, porteurs d'un nouveau savoir, d'un nouveau droit et d'une certaine supériorité guerrière, et des populations indigènes, se consacrant essentiellement à l'agriculture et aux cultes de fécondité. Cette thèse a été soutenue, non sans talent, par de nombreux archéologues, et aussi par des auteurs tels que B. Salin pour la Scandinavie, André Piganiol (*Essai sur les origines de Rome*, 1966), voire Raymond Bloch (*Les origines de Rome.* PUF, 1959 & 1967) et Jean Bayet (*Histoire politique et psychologique de la religion romaine.* Payot, 1957 & 1969) pour l'histoire de Rome.

L'opinion de Georges Dumézil est beaucoup plus nuancée. Elle consiste d'abord à réfuter la thèse *historiciste* au sens strict, qui consiste à ne voir dans ces récits *que* des transpositions historiques en se refusant à considérer tout rapport entre les différentes «versions». Dumézil souligne ainsi l'absence totale de documents allant dans le sens de l'historicisme. L'histoire romaine, en particulier, a été entièrement réécrite à partir du IVème siècle, ainsi que l'avait déjà souligné le grand historien allemand Theodor Mommsen, l'archéologie n'ayant guère fourni de renseignements complémentaires. On sait aussi que les Sabins, loin d'être une peuplade autochtone, sont des Indo-Européens (cf. l'argumentation développée dans *RRA*, pp. 21-27 & 74-78). De même, pour la Scandinavie, et en l'absence de toute preuve matérielle, on s'est surtout livré à des spéculations (cf. *DG*, pp. 17-21).

L'argument déterminant est évidemment l'existence d'une *structure identique* chez des peuples aussi géographiquement éloignés l'un de l'autre que les Scandinaves et les Romains (avec le même épisode de «séduction par l'or», représenté par les personnages de Tarpeia et de Gullweig, que nous avons évoqué plus haut à propos de Mithotyn et Othinus ; cf. *RRA*, pp. 80-83 & *DG*, pp. 36-37). La présence d'un thème parallèle, quoique modifié, chez les Celtes et surtout chez les Indo-Aryens, la mention d'un conflit opposant le dieu Indra aux deux Açvin à propos de leur intégration dans la société divine (*ME I*, pp. 285-87), ne sont pas moins révélatrices. Tous ces récits prouvent à l'évidence que nous nous trouvons devant une représentation commune à l'ensemble des peuples indo-européens.

S'il y a eu *véritablement* conflit, celui-ci n'a donc pu survenir qu'à l'origine des temps, et pratiquement *avant la dispersion.* Georges Dumézil écrit d'ailleurs : «Nous ne nions certes pas les changements matériels, les invasions, les fusions de peuples, la dualité de civilisation qui s'observe, archéologiquement, sur le sol de la Germanie, entre ce qu'il y avait avant les Indo-Européens et ce qui a suivi leur invasion» (*DG*,

(16) Pour l'histoire de Rome, il faut surtout consulter Tite-Live (I, 8-13) et Ovide (*Fastes*, v. 178-99). Denys d'Halicarnasse (II, 30, 2 & 37, 2) et Properce (*Elégies*, IV, 1, 27-29) font intervenir, aux côtés de Romulus, l'Etrusque Lucumon avec un contingent militaire (cf. HIER, pp. 127-42 ; *RRA*, pp. 78-84). Pour la Scandinavie, on dispose des strophes 21-24 de la *Völuspâ* (traduction dans Renauld-Krantz. *Anthologie de la poésie nordique ancienne.* Gallimard, 1964. p. 82) ; du chant IV des *Skâldskaparmâl* de Snorri ; des chap. I, II, IV et V de l'*Ynglingasaga*, et du chap. I, 7 de la *Gesta Danorum* de Saxo Grammaticus (cf. DG, pp. 9-15).

pp. 16-17). Il ajoute toutefois : «Nous pensons que la dualité des Ases et des Vanes n'est pas un reflet de ces événements, ni un effet de cette évolution ; qu'il s'agit là des deux termes complémentaires d'une structure religieuse et idéologique unitaire, de deux termes *dont l'un suppose l'autre et qui ont été apportés ensemble, déjà articulés*, par ceux des Indo-Européens qui sont devenus les Germains ; que la guerre initiale des Ases et des Vanes manifeste seulement d'une manière spectaculaire, comme c'est la fonction du mythe, et en forme de conflit violent, la distinction, à certains égards l'opposition conceptuelle, qui justifie leur coexistence ; enfin que l'indéfectible association qui succède à la guerre, et que la guerre ne fait que préparer, exprime que l'opposition est aussi complémentarité, solidarité» (Ibid., p. 17).

le mythe et l'histoire

Dès le premier *Mitra-Varuna* (*MVa*, pp. 29-32 ; cf. aussi *MVb*, pp. 58-65 ; *HIER*, pp. 147-52 ; *ME I*, pp. 274-78), Dumézil avait identifié les deux premiers rois de Rome, Romulus et Numa, comme les représentants «historicisés» des deux grands aspects de la fonction de souveraineté : puissance magico-religieuse et pouvoir juridique. Il a, depuis, étendu ses recherches aux images que la tradition nous a laissées des rois suivants, Tullus Hostilius et Ancus Marcius. Il a ainsi découvert dans le premier un représentant de la fonction guerrière, dont l'intervention dans l'épisode du combat des Horaces et des Curiaces correspond exactement au rôle joué par Indra dans le combat avec le Tricéphale (*AFG*, pp. 15-61 ; *ITIE*, pp. 83-86 ; *HMG*, pp. 19-42 ; *ME I*, pp. 278-80). Quant à Ancus Marcius, les aspects plébéiens et commerciaux de son règne, marqué par l'arrivée de Tarquin avec ses richesses, la fondation du culte de la Vénus chauve (afin de remercier la déesse d'avoir guéri les dames romaines d'une «épidémie» qui les menaçait de perdre leur chevelure), en font incontestablement un représentant de la troisième fonction (*Tarpeia*, pp. 176-93 ; *ME I*, pp. 280-81).

Rome n'est donc pas cet «objet de scandale» dénoncé par certains, dont la population n'aurait hérité d'aucune mythologie, et dont la religion se ramènerait à un formalisme vide et à une sèche théologie. Dès 1942, Georges Dumézil pouvait affirmer : «Rome a eu sa mythologie, et cette mythologie nous est conservée. Seulement, elle n'a jamais été fantasmagorique ni cosmique : elle a été nationale et historique. Tandis que la Grèce et l'Inde développaient en images grandioses ce qu'elles croyaient avoir été la genèse et les temps du monde, les chaos et les créations, l'oeuvre et les aventures des dieux organisateurs du «Tout», Rome a prétendu simplement retracer, avec la simplicité de procès-verbaux, ses propres débuts et ses propres périodes, sa fondation et ses progrès, l'oeuvre et les aventures des rois qui, croyait-elle, l'avaient successivement formée (..) Pratiquement, c'est donc dans les deux premiers livres de Tite-Live qu'il faut chercher l'équivalent des théogonies et des cosmogonies d'autres peuples indo-européens» (*HC*, pp. 64-65 ; *ME I*, p. 283).

A droite : la guerre des Ases et des Vanes (d'après G. Thorix. Mythologie nordique. *Arc, éd. Cherbourg, 1954).*
Ci-dessous : pierre gravée de Sanda (île de Gotland). Odhinn est assis dans l'espace du haut, figurant la Valhöll. Les trois guerriers représentés au centre sont probablement ceux dont l'inscription runique donne les noms : Rodhvisl, Farbjörn et Gunnbjörn (d'après Wolfgang Schultz. Altgermanische Kultur. *op. cit.).*



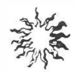


Bien entendu, les guerres de fondation et l'histoire des premiers rois de Rome sont loin d'être les seuls exemples que l'on puisse citer pour illustrer les rapports noués chez les Indo-Européens entre le *mythe et l'histoire* (17). On peut même dire que, tout au long de sa carrière, Georges Dumézil s'est employé à réfuter les arguments (honnêtes ou moins honnêtes) d'auteurs et de chercheurs exclusivement historicistes (18).

Dès 1924, il soulignait les difficultés de l'étude, notamment le caractère extrêmement vague des «souvenirs ancestraux» rapportés dans les premiers témoignages écrits, et le fait que, dans la mémoire des collectivités n'utilisant pas l'écriture, les faits historiques ne se maintiennent guère au-delà de cinq ou six générations (*CL*, pp. 5-6). Plus tard, il a fait remarquer qu'en ce qui concerne les anciennes religions de l'Europe, et ce, dès la production des premiers documents, on se trouve devant une structure religieuse complexe, sans possibilité d'explication par l'antérieur (préface au *Traité d'histoire des religions* de Mircea Eliade, op. cit., pp. 6-7).

complexes primaires

Mais c'est dans un chapitre des *Dieux des Indo-Européens* qu'il a exprimé avec le plus de clarté son opinion sur ce point : «De même que, dans l'exploration de la nature, au cours des derniers siècles, le moment décisif a été le recul des appréciations qualitatives devant la quantité et devant la grande arme de la quantité, la mesure, il paraît aujourd'hui évident que, dans toute étude portant sur l'humanité passée ou présente et sur les productions de l'esprit humain, le signe nécessaire du progrès est un certain recul des spéculations plus ou moins idéologiques devant l'histoire, avec ses grandes armes, la chronologie et la localisation, l'établissement de dates et de successions, de lieux et de cheminements. Cela est vrai, mais vrai *dans le domaine proprement historique de l'histoire*, c'est-à-dire là où les faits se laissent directement étudier dans des documents eux-mêmes datables. Cela est moins vrai au seuil des diverses histoires, dans le passage auroral qui va de la préhistoire à la protohistoire et dont on voit bien l'issue claire, tournée vers nous, et non pas l'entrée ombreuse. Mais surtout cela n'est vrai, ne sera sans doute jamais vrai que jusqu'à un certain point, qui tient à la matière même de l'étude : à toute époque, l'esprit humain est intervenu dans les séquences, en marge des séquences qui s'imposaient à lui, souvent plus fort qu'elles ; or, l'esprit humain est essentiellement organisateur, systématique, il vit de multiple simultané, en sorte que, à toute époque, en dehors des complexes *secondaires* qui s'expliquent par des apports successifs de l'histoire, il existe des complexes *primaires*, qui sont peut-être plus fondamentaux dans les civilisations, et plus vivaces» (*DIE*, p. 80).



---

(17) Sur les interprétations historicisantes du Mahabharata, cf. ME I, pp. 44-46 & 240-45 ; sur des interprétations analogues des légendes nartes, cf. *ME I*, pp. 545-49, et *ME II*, pp. 213-18. A propos de ces «histoires nationales» dont les commencements se perdent dans la mythologie, Georges Dumézil a rappelé que «le mythe indien des quatre Ages du Monde (*yuga*) a été disposé sur la structure des trois fonctions, et plus précisément même des trois *varna*, complétés à quatre par les *çudra* : chacun des Ages est alors caractérisé par l'apparition, ou l'ascension, ou la prédominance d'un des *varna* dans l'ordre décroissant, brahmanes d'abord, puis *ksatriya*, puis *vaiçya*, puis, dernière échéance, *çudra*» (*ME I*, p. 263). Stig Wikander a démontré qu'une formule du même genre préside à la construction historique de l'Iran, avec les trois rois mythiques Peshdadiens, grands adversaires des démons, la dynastie guerrière des Kayanides, et les quatre derniers souverains de l'histoire légendaire. On retrouve encore la structure trifonctionnelle dans les histoires dynastiques de la Scandinavie, notamment dans celles des Skjöldungar danois (cf. la *Gesta Danorum*) et surtout des rois d'Upland, puis de Norvège, appelés Ynglingar, dont la lignée a été fondée par Odhinn et tire son nom du dieu-ancêtre «Yngvifreyr» (cf. *ME I*, pp. 264-68). Des faits du même genre ont enfin été établis concernant l'histoire archaïque de la Russie (cf. Robert L. Fischer jr. *Indo-European Elements in Baltic and Slavic Chronicles*, in *Myth an Law Among the Indo-Europeans.* University of California Press, 1970. pp. 147-58).

(18) En 1944, Georges Dumézil admettait encore l'hypothèse d'un *véritable* conflit d'origine, dont les guerres de fondation auraient été le reflet. Il envisageait également (cf. *JMQ II*, pp. 36 sq.) l'éventualité d'une interprétation à la fois mythique et historique. Mais il semble, depuis, avoir considérablement raidi sa position (cf. *DG* et *RRA*). Les attaques virulentes dont il fut l'objet, notamment de la part de certains latinistes (celles du Britannique H.J. Rose furent particulièrement hargneuses et discourtoises), ont peut-être précipité cette évolution.



MYTHE ET EPOPEE

Mythe et épopée : sous ce titre ont paru les deux derniers en date des ouvrages de Georges Dumézil, lesquels seront suivis prochainement d'un troisième. Ces ouvrages sont de véritables *sommes*, correspondant à l'une des parties les plus importantes et les plus riches de l'oeuvre entier. Nous en avons déjà donné un aperçu à propos d'une analyse de la saga de Hadingus. Dumézil, dans le même esprit, a exhumé la structure *mythique* de nombreuses oeuvres *épiques* : le Mahabharata indien, l'Enéide, les légendes nartes des Ossètes, différents fragments et textes scandinaves, grecs, indiens, iraniens, irlandais, etc.

a) *Le Mahabharata*

En 1947, le professeur suédois Stig Wikander, qui s'était déjà signalé à l'attention par une remarquable étude sur les sociétés guerrières indo-européennes, notamment en Iran (*Der arische Männerbund. Studien zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte.* Lund, 1938), faisait paraître un article destiné, lui aussi, à faire date, qui portait sur les structures mythiques d'une des plus grandes épopées indiennes, le Mahabharata (19). Cet article, qui faisait d'ailleurs référence à ses travaux, mit Dumézil sur la piste d'une découverte d'une immense envergure, qui constitua pratiquement le point de départ de ses recherches sur les rapports entre la littérature épique et la mythologie. Georges Dumézil, qui a dédié à Stig Wikander ses deux essais sur la fonction guerrière (*Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* en 1956, *Heur et malheur du guerrier* en 1969), en a lui-même, et à plusieurs reprises, signalé l'importance.

Le Mahabharata, avec ses quelque cent mille stances divisées en dix-huit chapitres, constitue l'un des plus longs poèmes jamais écrits. Il conte la vie et les aventures des cinq fils du roi Pandu, les *Pandava* : Yudisthira, l'aîné, puis Arjuna et Bhima, enfin les deux cadets, les jumeaux Nakula et Sahadeva. Tout au long du récit, les Pandava sont en butte à l'hostilité de leurs cousins, les *Kaurava* (du nom d'un de leurs ancêtres, Kuru), qui sont les fils du frère aîné de Pandu, Dhritarastra, lequel a été empêché de régner du fait d'une cécité congénitale. L'aîné des Kaurava, principal adversaire des Pandava, porte le nom de Duryodhana.

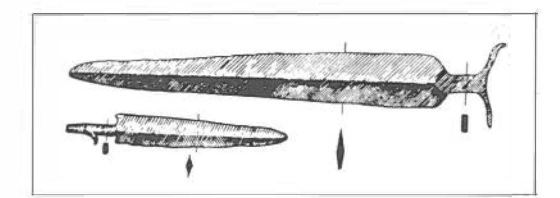
la tripartition dans le Mahabharata

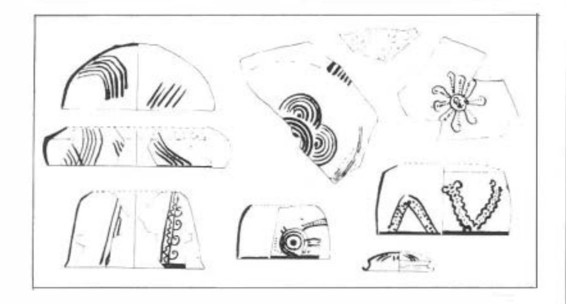
Un certain nombre de particularités avaient déjà retenu l'attention des indianistes qui s'étaient penchés sur cette oeuvre. On s'était étonné, par exemple, du fait que les Pandava semblaient n'avoir aucun «ancêtre» littéraire, puisqu'ils n'étaient pas mentionnés dans les oeuvres antérieures, notamment dans les Véda. D'autre part, il est rapporté que les cinq Pandava épousent une seule et même femme, la princesse Draupadi, alors que ce mariage polyandrique est absolument contraire aux moeurs des Arya. Enfin, les spécialistes avaient été frappés de ce que l'aîné des Pandara, Yudisthira, soit souvent représenté (ainsi que ses frères) sous des traits désobligeants assez surprenants pour un «héros» : «Il est sans énergie, sans courage, et pourtant plein de lui-même» (*JMQ IV*, p. 39). On avait donc pensé que le Mahabharata, sous sa forme traditionnelle, n'était qu'une version remaniée d'un récit primitif, où les Kaurava auraient été les personnages sympathiques (et principaux), le récit ayant été inspiré par des faits *historiques.*

Un autre trait posait problème. D'après le Mahabharata, Pandu n'est pas le véritable père des Pandava, car il ne peut, sous peine de mort, avoir de rapports charnels avec une femme. Son épouse a donc été fécondée par les dieux : par Dharma (c'est-à-dire «la Loi», aspect rajeuni de Mitra) lorsqu'elle a conçu Yudisthira, par Indra et Vayu pour Arjuna et Bhima, et par les deux Açvin pour les jumeaux Nakula et Sahadeva. On expliquait traditionnellement cette particularité par une mythisation secondaire, d'origine brahmanique.

C'est à cette thèse historicisante et quelque peu simpliste (ainsi qu'à la thèse inverse, anthropomorphique, tendant à faire des Pandava d'anciens dieux devenus de simples héros), que s'attaqua d'abord le professeur Wikander. S'appuyant sur les travaux de Georges Dumézil parus en 1947 (les trois premiers *Juppiter Mars Quirinus*, *Mitra-Varuna*, *Les Horaces et les Curiaces*, *Tarpeia*, *Servius et la Fortune*), il démontra en premier lieu, et sans grande difficulté, que les cinq frères Pandava incarnent en réalité la vieille théologie tripartie des Indo-Européens. Par la même occasion, il répondit à l'objection selon laquelle la divinisation aurait été relativement tardive, et n'aurait pas remonté au-delà de la période védique. Il utilisa à cet effet le personnage de Bhima, dont il est bien spécifié, dans le Mahabharata, qu'il a été engendré par Vayu, dieu de la deuxième fonction, lié de près à Indra. Or, dans les Véda, Vayu n'occupe déjà plus qu'une place mineure ; son image est incertaine, ses traits peu accusés. A Rome et en Scandinavie, ses homologues ont d'ailleurs déjà disparu et ne sont plus représentés que par certains héros épiques, comme Starkadhr ou

(19) *Pandava-sagan och Mahabharata mystika föruttsättningar*, in *Religion och Bibel.* Cet article a été traduit et commenté par Georges Dumézil, avec une étude complémentaire, dans *JMQ IV* (pp. 37-53). Depuis, Stig Wikander a publié sur le même sujet *Nakula et Sahadeva*, in *Orientalia Suecana* (Vol. VI, 1957, pp. 66-96), dont Dumézil a rendu compte dans *ME I* (p. 65).







Le sous-continent indien.
Ci-contre : carte des principaux sites où des objets de cuivre remontant à l'époque védique ont été découverts.
En haut : quelques uns de ces objets.
Ci-dessus : céramique peinte de Hastinapura (période II).
Dépôt mentionné dans le Mahabharata (d'après Walter A. Fairservis jr. The Roots of Ancient India. *Allen & Unwin, éd. London, 1971).*

Héraklès. En revanche, Vayu présente des caractères rappelant ceux du héros iranien Keresaspa, lequel est associé à son culte dans toute la tradition zoroastrienne. Il remonte donc à une tradition prévédique, indo-européenne commune, dont Georges Dumézil a précisé les caractéristiques majeures (*JMQ IV*, pp. 62-67 ; *ME I*, pp. 63-65), ce qui exclut toute adjonction postérieure.

Stig Wikander attirait aussi l'attention sur un passage non moins révélateur. Au cours de leurs aventures, les Pandava doivent prendre du service à la cour du roi Virata, où ils exercent des métiers divers. Parmi eux, seul l'aîné, Yudisthira, se révèle incapable de quoi que ce soit (sinon de jouer aux dés), bien qu'il ait reçu la même éducation que ses frères. Or, ce trait, à première vue inexplicable, se justifie parfaitement, dit Wikander, «si l'on part du fait que Yudisthira incarne le concept de Dharma, l'«aspect Mitra» de la fonction de souverain : c'est en suivant son *dharma*, la morale passive qui appartient au «roi sacré», qu'il remplit du même coup sa fonction et, en dehors de ce rôle, il n'a rien à faire» (*JMQ IV*, p. 49). De même, remarque Dumézil, «son excellence au jeu de dés, en dépit des apparences, relève aussi de son intelligence, ou du moins de son intuition supérieure à ce qui est normal chez les hommes» (*ME I*, p. 62). Par sa présence et son *dharma*, Yudisthira aussure donc l'ordre et la tranquillité (20).

Dans cette perspective, le mariage polyandrique de Draupadi reçoit une explication autrement satisfaisante que par l'influence d'un substrat ethnique indigène. On trouve en effet, très souvent, chez les Indo-Européens, une déesse féminine associée aux dieux de la troisième fonction (cf. Freya en Scandinavie et la déesse associée aux Açvin dans certaines légendes indiennes). En outre, comme l'a démontré Dumézil (*JMQ III*, pp. 170-80 ; *Tarpeia*, pp. 56-64 ; *ME I*, pp. 103-09), dans de nombreuses théologies indo-européennes, c'est une déesse *unique et polyvalente* qui est liée à l'ensemble des dieux des *trois* fonctions. Dans la religion indienne, tel est le cas de la déesse Sarasvati. On peut donc expliquer ainsi les épousailles successives de Draupadi avec les cinq Pandava. «Autant il paraissait scandaleux, inexplicable, si le poème était soit une invention libre, soit le récit enjolivé d'événements historiques, que ces cinq frères, les représentants les plus purs de l'idéal des nobles Arya, les protégés des dieux arya, donnassent le spectacle d'une pratique matrimoniale si contraire à la théorie et à l'usage des Arya de tous les temps, autant cette situation humaine exceptionnelle se justifie dès qu'on y a reconnu la transposition en termes humains d'une situation théologique et mythologique riche de sens» (*ME I*, pp. 103-04).

le panthéon védique

Dans les études qu'il a fait paraître à la suite de Stig Wikander, Dumézil a apporté de nombreuses précisions, tant sur le sens du récit que sur la physionomie des personnages. D'abord publiés de façon séparée, ces éléments, enrichis, ont été rassemblés dans la première partie de *Mythe et Epopée I* (pp. 33-257). Dumézil a ainsi démontré que Pandu n'est autre que le représentant de Varuna, et qu'il remplit toutes les fonctions de souveraineté ne relevant pas des attributions de son fils Yudisthira (qui, lui, représente Mitra) : un tel «décalage» de générations est fréquent dans les Véda, où Varuna est souvent repoussé à l'arrière-plan, et dans la théologie zoroastrienne, où les Entités sont issues du grand dieu Ahura

(20) En réalité, Yudisthira n'a ce pouvoir que lorsqu'il «exerce sa fonction royale dans le pays dont il est roi» (*JMQ IV*, p. 50). Mais dans le Mahabharata, ses qualités se manifestent même quand il est en exil, lorsqu'il est fugitif et errant. Le poète s'est affranchi du schème mythique.

Mazda (*JMQ IV*, pp. 76-80). Dumézil a aussi élucidé la véritable identité des deux frères de Pandu : Vidura, dont la mère était une *çudra* et qui est donc un sang-mêlé (ce qui a provoqué son éviction du trône), et l'aveugle Dhritarastra, déjà cité. Tous deux sont des transpositions des deux divinités mineures associées à la souveraineté, respectivement Aryaman et Bhaga. Quant aux grand-oncle des Pandava, Bhisma, appelé le *pitamaha*, personnage sympathique et singulier, aux allures incontestables de «grand ancêtre» (ayant reçu dans sa jeunesse le privilège de ne mourir que lorsqu'il y consentira, il assure, au travers des générations, la durée de la dynastie), il correspond à un vénérable dieu védique et très probablement prévédique, *Dyauh pita*, le «Ciel père», dont le nom concorde rigoureusement avec celui de Juppiter, et qui peut être avantageusement rapproché du Scandinave Heimdallr (*ME I*, pp. 176-90). De ce rapprochement, Dumézil tire d'ailleurs l'importante conclusion «que le Ciel, le Dyau dont Bhisma est la transposition épique avait, à la différence de celui du Rig-Véda, une riche mythologie, et que cette mythologie était héritée des temps indo-européens» (Ibid., p. 190).

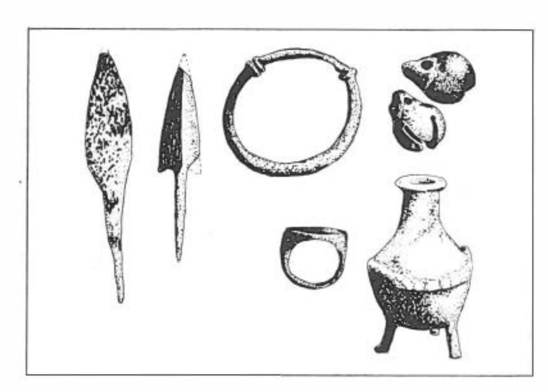
De nombreuses pages sont ainsi consacrées aux cinq frères Pandava, à leur caractère, à leur personnalité, à leurs rapports avec les classes sociales auxquels ils correspondent fonctionnellement, aux armes caractéristiques de leur état, à la psychologie propre à chacune des fonctions, etc. Dans *Mythe et épopée II*, Georges Dumézil accumulera d'ailleurs de nouvelles précisions, notamment à propos de personnages épisodiques, comme Ciçupala. Le Mahabharata apparaîtra alors comme une sorte de théologie védique «mise en images»..

l'agonie du vieux monde

Poussant plus loin ses recherches, Georges Dumézil s'est également livré à une magistrale comparaison entre la bataille finale du Mahabharata, celle de Kuruksetra, et la fin du monde telle qu'elle apparaît dans la mythologie scandinave.

Après bien des péripéties, Duryodhana, l'aîné des Kaurava, veut en finir une fois pour toutes avec ses cousins, et les écarter définitivement du trône royal. N'ayant pas réussi à les tuer, il demande à son père l'autorisation de provoquer l'aîné des Pandava, Yudisthira, héritier désigné, à une partie de dés qu'il compte gagner par des moyens surnaturels. Dhritarastra, par faiblesse, donne sa permission. Yudisthira perd alors la partie, et les Pandava se voient dépossédés de leurs biens. Il est spécifié toutefois qu'ils pourront les réclamer au bout de treize années d'exil. C'est ce qu'ils font, ce laps de temps écoulé. Mais Dhritarastra, poussé par Duryodhana, refuse de restituer leurs biens aux Pandava. La guerre est alors déclarée, et les rois de la Terre se partagent entre les deux camps. Au cours de la bataille, tous les protagonistes succombent, à l'exception des Pandava et d'un petit nombre de héros. Sur les ruines du vieux monde s'édifie un ordre nouveau. Yudisthira règne, juste, bon et vertueux, conseillé par ses deux oncles, Dhritarastra et Vidura, avec lesquels il s'est réconcilié. Les merveilles de ce règne durent jusqu'à la mort successive de tous les héros (21).

(21) Après quatorze années de «règne à trois», Dhritarastra et Vidura se séparent de Yudisthira pour finir leur vie dans la forêt, lieu de pénitences. A quelque temps de là, Yudhistira et ses frères vont leur rendre visite. Mais Vidura est absent. Yudhistira parcourt alors la forêt à sa



भाद्रवइ बरिसइ छइ गुहिर गंभीर ।
जल थल महियल सहु भर्या नीर ।
जाणे कि सायर ऊलट्यउ ।
निसि अंधारीय बीज षिवाइ ।
बादल धरती स्यउं मिल्या ।
मूरख राउ न देषइ जी आइ ॥ मु० ॥ [७७]

आसोजइ घण मंडिया आस ।
मंडिया मंदिर घर कबिलास ।
धउलिया चउबारा चउषंडी ।
सा धण धउलिया पउलि प्रकार ।
गउष चड़ी हरषी फिरइ ।
जउ घर आविस्यइ मंध भरतार ॥ मु० ॥ [७८]

A droite : un passage des «Barahmasa» ou (Chansons des) douze mois. Traduction : «Au moins d'Açvin, la jeune femme a préparé l'offrande au cheval Elle a orné sa demeure, belle comme un Kailas Elle a blanchi l'imposant cabutara.*» etc. (d'après Charlotte Vaudeville.* Les chansons des douze mois dans les littératures indo-aryennes. *Institut français d'indologie, éd. Pondichéry, 1965). Ci-dessus : objets de métal provenant des tumuli de Moghul Ghundai (d'après Walter A. Fairservis jr.* The Roots of Ancient India. *op. cit.).*

Dans la religion iranienne, réformée par Zoroastre, on retrouve la même résonance eschatologique. Depuis Ahura Mazda jusqu'aux Entités placées en dessous de lui, chaque être bon a sa réplique dans le domaine du Mal. Un conflit final les oppose, qui s'achève par l'élimination complète du principe mauvais.

Le parallèle est plus remarquable (et plus significatif) lorsque l'on passe au domaine scandinave. L'action tourne en grande partie autour du personnage de *Loki*, dieu intelligent, astucieux, mais surtout démoniaque, auquel Dumézil s'est particulièrement intéressé (*Loki*, 1948). Loki a pour fils le loup Fenrir et le Grand Serpent. Sa fille, Hel, qui préside au sinistre séjour des Morts, accueille ceux qui ne sont pas admis dans la Valhöll. Odhinn a, entre autres, deux fils : Hödhr, qui est aveugle, et Baldr, symbole idéal de pureté et de bonté. Frigg, l'épouse d'Odhinn, a demandé à tous les êtres de la création de jurer qu'ils ne feront jamais de mal à Baldr. Tous ont prêté serment, à l'exception du gui, qui a paru inoffensif à Frigg. Un jour, pour s'amuser, les Ases se mettent à lancer sur Baldr les objets les plus divers, sachant que ceux-ci ne représentent aucun danger pour lui. Mais Loki, ayant découvert (par ruse) le secret de cette invulnérabilité, met dans la main de Hödhr, l'aveugle, une branche de gui et lui demande de la lancer sur Baldr. Celui-ci, transpercé par la plante, tombe mort sur le champ. Les Ases interprètent l'événement comme le signe d'un grand malheur : sans doute la bonté de Baldr était-elle impuissante à conjurer la médiocrité du temps, mais du moins sa présence était-elle une consolation.

crépuscule des dieux

N'étant pas mort au combat, Baldr est sous la possession de Hel. Celle-ci accepte de le rendre aux siens, mais à la condition que l'univers entier le pleure et que tous le réclament. Les Ases demandent donc qu'on leur restitue le jeune dieu, mais Loki fait échouer l'entreprise. Les forces du mal se déchaînent alors contre les dieux. Venus des quatres orients, Loki et ses créatures se lancent à l'assaut. «Chacun des grands dieux fonctionnels livre contre un des monstres un duel qui lui est fatal, fatal aussi, en général, à l'adversaire : Freyr regrette de n'avoir plus l'épée qu'il a donnée à son serviteur dans une histoire d'amour et succombe aux coups de Surtr ; Tyr et le chien (ou loup) Garmr meurent l'un par l'autre ; Thorr tue le Serpent du Midhgardhr, mais tombe empoisonné par le venin que le serpent souffle en lui. Fenrir, qui s'était avancé «la gueule béante, la mâchoire inférieure touchant la terre, la supérieure touchant le ciel», avale Odhinn apparemment sans difficulté et l'on peut attendre que, entre ses deux mâchoires ouvertes au maximum, de la terre au ciel, il engloutisse l'univers» (*ME I*, pp. 225-26). Mais Fenrir est déchiré par le dieu Vidharr dont la fonction est identique ici à celle du dieu indien Visnu (22). «Puis a lieu le dernier duel, celui du dieu Heimdallr et du démoniaque Loki : ils s'entre-tuent. Surtr couvre de feu et brûle tout, et la mer submerge la Terre. Du moins, grâce à la mort du loup, le monde n'a pas été avalé comme Odhinn, définitivement anéanti : il n'est détruit que par la fureur des éléments ; il peut ensuite resurgir de l'eau, reverdir, revivre, et ce sont les dieux de la jeune génération qui le gouvernent : les fils des anciens dieux, présidés par Baldr et Hödr réconciliés» (Ibid., p. 226). Après le *Ragnarök*, ou «Destin des dieux» (devenu, par jeu de mots, *Ragnarökr*, ou «Crépuscule des dieux»), un renouveau succède donc au désastre. La terre émerge à nouveau, belle et féconde. Les dieux reviennent dans l'enclos des Ases, et l'on retrouve les Tables d'Or dans le gazon (23).

---

recherche, et finit par le trouver, en train d'accomplir tout seul «les plus terribles austérités». A peine l'a-t-il interpelé que Vidura, s'appuyant à un arbre, «le regarde longuement sans cligner des yeux et, par ce regard, se vide littéralement en lui» (*ME I*, p. 174). Vidura et Yudisthira retrouvent ainsi leur *unité foncière.* A la fin du récit, Dhritarastra périra dans un incendie allumé accidentellement par ses feux sacrés (mort pure par excellence), tandis que Yudisthira remettra ses pouvoirs à l'«héroïque Pariksit», embryon mort-né, mais ressuscité par Krisna (Ibid., p. 217-18).

(22) L'identité de fonction entre Vidharr et Visnu a évidemment conduit à s'interroger sur l'étymologie de leurs noms. «Quelle que soit celle qu'on retient pour *Visnu*, écrit Dumézil, c'est un fait depuis longtemps noté que la langue védique lui associe avec prédilection des mots composés du préverbe *vi—*, signifiant «séparation», sans doute ici comme moyen de progression dans l'espace ou de distribution dans l'espace.. Visnu peut en effet faire un pas toujours «plus loin» tant qu'il y a une partie d'espace à arpenter.. Peut-être tenons-nous ici l'explication la plus simple du nom de *Vidharr*, que les meilleures étymologies rattachent d'une manière ou d'une autre à l'adjectif *vidr* (cf. allemand *weit*, etc.), «large». Cet adjectif est lui-même d'origine discutée, mais l'explication la plus probable le rapproche justement du sanskrit *vitaram*, «plus loin», de l'avestique *vitaraem*, «de côté», c'est-à-dire, en dernière analyse, du préverbe *vi-»* (*ME I*, p. 237).

(23) Cf. *DG*, pp. 84-97 ; *ME I*, pp. 222-30. Cette extraordinaire évocation, d'une très grande intensité dramatique et lyrique, constitue l'un des plus beaux poèmes du vieil Occident. Elle figure dans les strophes 30-53 de la *Völuspâ*, traduites par M. Renauld-Krantz (op. cit., pp. 83-87).




Le drame du monde dans la mythologie nordique. Ci-contre, en haut : les Ases portent au bûcher funèbre le jeune dieu Baldr, blessé mortellement par une branche de gui ; le dieu Heimdallr donne l'alarme. En bas : Heimdallr et Loki s'entretuent ; après la mort des dieux, le monde est dévasté par le feu (d'après G. Thorix. Mythologie nordique, *op. cit.).*




La similitude entre le récit indien et le récit scandinave est remarquable : 1) Loki se sert de l'aveugle Hödhr pour envoyer Baldr dans le long exil de Hel, en le faisant tuer au jeu du gui ; Duryodhana arrache à son père, l'aveugle Dhritarastra, la permission de livrer la partie de dés truquée qui dépossède les Pandava pour treize ans ; 2) Après ce double *jeu fatal*, où la ruse est partie prenante, une période assez sombre annonce la fin d'un cycle (d'un «âge cosmique» ou *yuga*). Elle s'achève sur une bataille «apocalyptique» ; 3) Baldr et Hödhr d'une part, Vidura et Dhritarastra de l'autre, ne participent pas à la bataille. Ils survivent au conflit final comme aux cataclysmes qui l'accompagnent, et, dans une union complète et confiante, participent à la renaissance du monde et à la fondation d'un nouveau cycle (*DG*, pp. 97-105).

Les différences entre les exposés n'excèdent pas ce à quoi l'on pouvait s'attendre. La plus importante tient au fait que, chez les Indiens, la bataille est engagée par les «bons» héros, les Pandava, qui exigent que justice leur soit rendue, et qui survivent à la fin tandis que chez les Scandinaves, ce sont les forces du Mal, déchaînées, qui provoquent le conflit et anéantissent tous les dieux.

une littérature indo-européenne

L'étude consacrée par Dumézil au Mahabharata dans *Mythe et épopée I* s'achève sur une intéressante remarque, que l'auteur emprunte au professeur Wikander (*Germanische und indo-iranische Eschatologie*, in *Kairos*. Vol. 2, 1960, pp. 83-88). Il se trouve en effet, qu'indépendamment de sa structure «mythologique», la bataille de Kuruksetra présente aussi des analogies remarquables avec celle de Bravellir, qui aurait opposé les rois de Suède et du Danemark, et que Saxo Grammaticus nous rapporte dans sa *Gesta Danorum.* Le parallélisme entre le rôle et la mort de Bhisma, d'un côté, ceux du Frison Ubbo, allié des Danois, de l'autre, est effectivement surprenant. A cette concordance s'en ajoutent d'autres, énumérées par Wikander. «Le problème ainsi brusquement posé, conclut alors Dumézil, est considérable : c'est celui de l'existence de thèmes épiques antérieurs à la séparation des ancêtres des Germains et des Indo-Iraniens et conservés de part et d'autre». *A priori*, ajoute-t-il, «l'existence de thèmes épiques indo-européens, plus généralement d'une littérature indo-européenne, est vraisemblable : depuis une trentaine d'années, on a relevé, dans les formes poétiques, des coïncidences prosodiques entre l'Inde et la Grèce, formulaires entre l'Iran et la Scandinavie, qui s'expliquent au mieux par un *héritage commun*» (*ME I*, p. 257 ; cf. aussi *ME II*, p. 132).

b) *L'Enéide*

Georges Dumézil avait déjà remarqué en 1948 (*JMQ IV*, pp. 125-29) la teneur particulière des vers 177-91 du chant VII de l'Enéide. Dans les cinq premiers de ces vers, Virgile nous présente les vieux rois légendaires Sabinus, Italus et Janus, tous trois revêtus des insignes de la prospérité agricole. Dans les cinq vers suivants, mais sans autre précision, il mentionne des rois blessés, glorieusement entourés de toutes sortes de trophées de guerre. Enfin, dans les cinq derniers, il nous décrit un seul et unique personnage, Picus, patron des Laurentes, muni des insignes de la puissance royale et sacerdotale. On retrouve donc ici la distinction tripartie. Dumézil observe à cet endroit : «Virgile se représente la formation, la croissance de la société laurentine «parfaite» que préside Latinus comme l'heureux tempérament des trois mêmes formes d'activités, des trois mêmes fonctions différenciées que lui-même et Properce, Ovide et Tite-Live, discernent aux origines de Rome» (*JMQ IV*, p. 219).

fondation de Rome par Enée

Dans *Mythe et épopée I* (pp. 337-422), Dumézil ne se contente pas de citer à nouveau ces versets. Il consacre une étude en profondeur à l'ensemble des six derniers chants de l'Enéide, et à la façon dont Virgile relate la fondation de Rome par Enée. Il fait ressortir, en particulier, l'opposition entre les *fata* («destins») fermés de la quasi-totalité des protagonistes de ces six chants, notamment ceux d'Evandre, de Pallas et de Turnus, et les trois seuls «*fata* ouverts et convergents» d'Enée, de Latinus et de Tarchon, qui aboutissent à la fondation de Lavinium.

Après avoir échappé aux dangers suscités par les divinités hostiles aux Troyens, ainsi qu'à la séduction punique incarnée par Didon, Enée et ses compagnons débarquent dans le sud de l'Italie, où le sort a fixé l'emplacement de leur nouveau royaume. Ils trouvent là un peuple indigène dont le vieux roi, Latinus, a appris d'un oracle qu'un «peuple nouveau» doit naître de l'union de sa fille Lavinie avec un gendre étranger, «dont le sang élèvera notre nom jusqu'aux astres et dont les descendants verront vivre à leurs pieds et se plier à leur règne tout ce que le soleil contemple entre les deux océans» (Enéide. VII, 98-101 ; cf. *ME I*, p. 343). Latinus accueille donc favorablement les nouveaux arrivants. Mais Junon, toujours hostile aux Troyens, soulève contre eux les Latins, ainsi qu'un peuple voisin, les Rutules, dont le roi Turnus est prétendant de Lavinie. La guerre éclate. Les Troyens sont obligés d'aller demander secours au vieux roi d'Arcadie, Evandre, qui s'est établi sur le site de la Rome future. Mais Evandre ne peut guère leur offrir qu'un appui symbolique, représenté par son fils Pallas. Il leur indique cependant que ses propres voisins, les Etrusques, viennent de chasser leur roi tyrannique, Mézence, lequel s'est réfugié chez les Rutules, et qu'ils attendent, sous les ordres de Tarchon, l'arrivée d'un chef étranger annoncée par les haruspices. Finalement, après la mort de Pallas et Turnus, la guerre s'achèvera sur un accord de compromis consacrant l'union des Latins et des Troyens. Junon acceptera de mettre un terme à sa haine à la condition que le nom (et donc le souvenir) de Troie disparaisse à jamais.

un avenir impérial

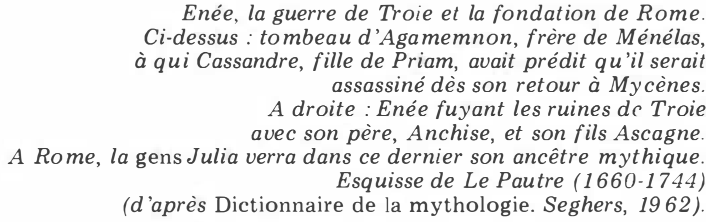
Commentant ce récit, Georges Dumézil montre que la guerre des Troyens, des Etrusques et des Latins n'est qu'un démarquage de la guerre sabine des origines de Rome. Lorsque les compagnons d'Enée arrivent en Italie, ils n'ont plus de femmes avec eux, car celles-ci ont refusé de les suivre plus loin que la Sicile. Il leur faut donc en trouver chez les autochtones, à l'instar de Romulus et des siens, contraints d'enlever leurs filles aux Sabins. Après la guerre, Enée se réserve les *sacra deosque*, laissant à son beau-père, Latinus, les *regnum, imperium et arma* : le parallélisme avec la façon dont Romulus et Titus Tatius se répartissent les pouvoirs est flagrant. Cette répartition n'a d'ailleurs qu'un caractère provisoire, puisqu'Enée, à la mort de Latinus, sera le seul roi : «Non seulement Enée, comme Romulus, deviendra le seul roi à la mort de son collègue, mais, comme Romulus, il ne quittera la terre que pour devenir dieu ; à Quirinus, Romulus posthume, Romulus après sa mystérieuse disparition, répond d'avance Enée disparu et promu Indiges» (*ME I*, p. 357).

L'incarnation par les Latins de la *troisième* fonction est illustrée par nombre de détails : leur amour pour la paix, qui ne peut être troublée que par une furie, Alecto, et sur l'intervention de Junon ; la richesse et l'opulence des demeures et des hommes, la fécondité de la terre, le caractère rural de la vie quotidienne (*ME I*, pp. 359-74), etc. Les Etrusques, alliés d'Enée, représentent au contraire la *deuxième* fonction. (Ibid., pp. 374-84). Ils constituent une «troupe en armes» (*manus*, X 164), une «troupe d'élite» (*lecta manus*, X 294). Leur chef, Tarchon, loin d'être un roi, n'est que l'«officier le plus ancien dans le grade le plus élevé». Il se place d'ailleurs sous les ordres d'Enée, qui ne lui offre ni royauté ni souveraineté religieuse. Les Etrusques «n'attendent pas le *dux* providentiel dans une ville, mais en rase campagne, dans un camp, et un camp qui ne veut pas préfigurer, ne commence pas une *urbs* nouvelle, bien que ceux qui y sont rassemblés risquent, pour peu que le *dux* tarde, d'y séjourner longtemps. En toute occasion le poète avertit : il s'agit de *castra* (VIII 476, 507, 604 ; X 148), qu'occupe une *acies* (VIII 504), ou une *legio* logée sous tentes (VIII 604-605)» (Ibid., p. 376).

La *première* fonction revient donc à Enée et aux Troyens. «A la ville et au royaume qu'ils fonderont et dont Enée sera le premier roi, ils apportent leurs dieux et la promesse d'un avenir impérial. De ces trois







Enée, la guerre de Troie et la fondation de Rome.
Ci-dessus : tombeau d'Agamemnon, frère de Ménélas, à qui Cassandre, fille de Priam, avait prédit qu'il serait assassiné dès son retour à Mycènes.
A droite : Enée fuyant les ruines de Troie avec son père, Anchise, et son fils Ascagne.
A Rome, la gens *Julia verra dans ce dernier son ancêtre mythique.*
Esquisse de Le Pautre (1660-1744)
(d'après Dictionnaire de la mythologie. *Seghers, 1962).*

éléments (la fondation, les dieux, l'*imperium*), tantôt l'un, tantôt l'autre, tantôt deux, tantôt les trois, sont mis en valeur, mais ils sont inséparables et ceux qui ne sont pas exprimés sont toujours sous-entendus» (*ME I*, p. 384).

Enée se voit préciser dès le début, lors de l'ambassade d'Illionée chez Latinus, la mission qui lui est assignée. Lorsqu'il renonce à l'*imperium*, en faveur de son beau-père, ce n'est, nous l'avons vu, qu'à titre provisoire. Tout son comportement reste empreint d'une *pietas*, orientée vers les hommes comme vers les dieux, et dont les Latins ont trouvé l'esquisse chez Homère. Il n'est jusqu'aux qualités guerrières de ses compagnons qui n'apparaissent comme «un prolongement inséparable de la première fonction, un moyen naturel au service de celle-ci» (*ME I*, p. 390). En outre, le caractère sacerdotal de la personnalité d'Enée est fréquemment souligné. Parmi les premiers cadeaux qu'il offre à Latinus, on trouve d'ailleurs la coupe d'or dont se servait Anchise pour offrir des libations, le sceptre, la tiare et le vêtement «dont s'ornait Priam lorsqu'il disait le droit au peuple convoqué», etc. (Ibid., pp. 392-93) (24). Ainsi tout confirme la grandeur du *fatum* du héros, évoqué par le poète dès le chant II, au moment du sac de Troie (Ibid., pp. 393-403).

«En composant, conclut Dumézil, non pas seulement la seconde moitié, mais l'ensemble de l'Enéide, Virgile a gardé dans son esprit la légende qui expliquait la naissance de Rome, le synécisme, comme l'heureuse conclusion, sans défaite, d'une guerre où Romulus, aidé de Lucumon, s'opposait à Titus Tatius ; où, collectivement, les protoRomains aidés d'un corps d'armée étranger s'opposaient aux Sabins et à leurs alliés» (*ME I*, p. 403).

la société avec des yeux neufs

Après s'être attaché, dans *Mythe et épopée I*, à dégager les grands ensembles mythiques qui sous-tendent certaines oeuvres épiques, Georges Dumézil, dans *Mythe et épopée II*, a rassemblé des études de moindre envergure, mais tout aussi significatives, centrées cette fois autour d'un seul personnage. D'où le sous-titre : *Types épiques indo-européens : un héros, un sorcier, un roi.*

Le lecteur non averti pourrait croire que l'auteur s'est livré à une simple comparaison psychologique. Il n'en est rien : c'eût été, sous cet angle, se borner à des rapprochements sommaires et illusoires. Par ailleurs, comme Dumézil est le premier à le faire remarquer, aussi bien dans le Mahabharata que dans l'histoire des origines romaines (ou dans les légendes des Nartes), les personnages sont *entièrement définis par leur fonction* et ne présentent guère d'intérêt «psychologique». Yudisthira, Bhima, Arjuna, Dhritarastra, Bhisma sont des héros quasi-conventionnels : on peut prédire à coup sûr comment ils se comporteront en telle ou telle circonstance. De même, Romulus et Tatius, comme Numa et Tullus, incarnent un *type* autour duquel s'ordonnent toutes leurs actions, toutes leurs réactions (*ME I*, pp. 632-33). A ce schématisme, il est aisé d'opposer la complexité de caractère d'un Achille, «qu'il serait enfantin de vouloir réduire au (seul) type du guerrier», et de nombreux autres héros de la mythologie hellénique. C'est que «la Grèce a choisi, comme toujours, la meilleure part, affirme Dumézil : aux réflexions toutes faites, aux relations préétablies des hommes et des choses que lui proposait l'héritage de ses ancêtres du Nord, elle a préféré les risques et les chances de la critique et de l'observation ; elle a

---

(24) Dans l'Antiquité, les *cadeaux* ont souvent un caractère fonctionnel : ainsi ceux qu'Agamemnon offre à Achille, en échange de Briséis, au chant IX de l'Iliade.

regardé l'homme, la société, le monde avec des yeux neufs» (Ibid., p. 633). Observation qui n'est certes pas sans justesse, mais qu'on peut *toutefois* trouver excessive, puisqu'aussi bien l'analyse psychologique et le conflit des passions s'insèrent parfois, eux aussi, dans une «structure préétablie» (25). Georges Dumézil semble d'ailleurs l'admettre, qui ajoute aussitôt : «Rome, la Rome humaniste du premier siècle, a été l'heureuse élève de la Grèce : les schématiques Romulus, Tatius, Lucumon de la légende des origines ont fait place, dans l'imitation virgilienne, aux hommes authentiques que sont leurs homologues Enée, Latinus et même Tarchon. A un moindre degré, tel est aussi le cas des épopées germaniques : partiellement mythiques encore comme les Nibelungen, historiques comme tant d'autres, elles ne mettent pas en scène des fonctions incarnées, mais des personnages dont les caractères riches et mobiles, sont aussi habilement éclairés que ceux des héros des sagas islandaises» (Ibid., p. 633-34).

Il est un autre domaine où la comparaison pourrait être non moins enrichissante, surtout pour la connaissance de la mentalité et de l'éthique indo-européennes, c'est celui des *valeurs.* Une mise en parallèle du tempérament d'Achille, d'Enée, de Cuchulainn, Sigurd, Roland, Gauvain et de bien d'autres, permettrait de mieux cerner un type spécifiquement indo-européen : le *héros*, figure intermédiaire entre l'homme et la divinité.

le héros et le roi

Mais l'essentiel du propos de Georges Dumézil n'est pas là. Le héros dont il parle se définit avant tout par un réseau de liaisons, de rapports et de connexions. Nous avons déjà cité l'exemple de Starkadhr, Héraklès et Ciçupala : tous trois se *situent* exclusivement par rapport aux divinités qui s'affrontent à leur propos, qui dictent leur comportement vis-à-vis de la royauté, puis qui les accueillent dans la mort. Les «trois péchés» qu'ils commettent ne sont pas eux-mêmes des *péchés* au sens d'une quelconque *morale* d'inspiration religieuse ou sociale, mais bien des *fautes fonctionnelles*, c'est-à-dire des fautes qui n'apparaissent comme telles que parce qu'elles contredisent à la *règle interne* de telle ou telle fonction.

Il en va de même dans le cas du *roi*, dont le «caractère» est inséparable des relations qu'il entretient avec son entourage et sa parenté (*ME II*, pp. 251-374). Parler de l'Indien Yayati ou de l'Irlandais Eochaid Feidlech, c'est parler de leurs fils, de leurs filles et de leurs petits-enfants. A propos de Yayati, Dumézil a d'ailleurs remarqué qu'on pourrait imaginer une trilogie, dont les titres seraient : «le père et les fils», «le père et la fille», «le grand-père et les petits-enfants» (Ibid., p. 272). Le personnage de la fille, incarné par Madhavi chez les Indiens, ne s'éclaire, lui aussi, que par des *connexions familiales.* Madhavi est la soeur des fils à qui le roi partage le monde. De son union successive avec quatre personnages différents, naissent quatre enfants qui deviendront autant de rois «spécialisés» dans une fonction : «un maître des dons, un second qui est un héros, un autre qui est dévoué à la justice et à la vérité, un autre enfin sacrificateur» (Ibid., p. 273). Ici encore, le «maître des dons», prodigieusement riche, correspond à la troisième fonction ; le héros, à la seconde ; et les deux derniers au double aspect, juridico-moral et religieux, de la fonction de souveraineté. Le personnage de Madhavi est donc bien tout entier dans ses relations familiales et fonctionnelles. Les aspects moralisants du récit sont des aspects secondaires et tardifs, probablement d'origine brahmanique, ainsi que le prouve la comparaison avec la reine Medb, homologue irlandais de Madhavi (Ibid., pp. 316-30).

De leur naissance à leur mort, et quelques multiples que puissent être leurs aventures, tous ces personnages n'ont donc d'*existence* que *par et dans* le schéma général du récit. C'est ce dont témoignent les «lignes frontières entre concordances et discordances», auxquelles Georges Dumézil a donné le nom *d'isothèmes* (*ME II*, p. 125). D'où le primat accordé, dans la méthode «structurale» dumézilienne, non à l'analyse psychologique ou morale des protagonistes, mais bien aux *mécanismes* qui règlent leur action (26).



(25) Il y a dans l'Iliade, avec Agamemnon-Achille, un couple roi-guerrier dont les rapports antithétiques/complémentaires mériteraient une étude approfondie. On pourrait d'ailleurs le rapprocher d'autres couples indo-européens du même genre : Conchobar-Cuchulainn, Charlemagne-Roland, Guillaume-Vivien, Arthur-Gauvain, etc. C. Scott Littleton, dans son article *Some Possible Indo-European Themes in the «Iliad»* (in *Myth and Law Among the Indo-Europeans.* op. cit., pp. 229-46), ne semble pas avoir envisagé cet aspect de la question.

(26) M. Claude Lévi-Strauss semble espérer, lui aussi, «que nous serons un jour en mesure de comprendre, sinon la fonction des croyances religieuses dans la vie sociale (c'est chose faite depuis Lucrèce), mais les mécanismes qui leur permettent de remplir cette fonction» (*Anthropologie structurale.* Plon, 1958. p. 349). Ce qui ne signifie pas (fort heureusement du reste) que Dumézil ait quoi que ce soit de commun avec sa philosophie.

Lorsque le mythe cesse d'être un *fait religieux*, et qu'il ne se retrouve ni dans l'*histoire* ni dans l'*épopée*, il peut arriver aussi qu'il survive dans le *folklore* et les traditions populaires. Ce domaine, encore peu exploré, est riche de promesses. Il semble devoir se développer au fur et à mesure que les récits, les légendes, etc., seront systématiquement classés, étudiés et répertoriés (27).

le mythe dans le folklore

Georges Dumézil s'est livré lui-même à de telles analyses. Il a notamment consacré une étude aux avatars du dieu Njördhr à travers le folklore scandinave (*Njördhr, Nerthus et le folklore scandinave des génies de la mer*, in *Revue de l'histoire des religions*. Vol. CXLVII, 1953, pp. 210-26). Mais c'est l'un de ses élèves, M. Lucien Gerschel, qui semble avoir donné le meilleur exemple des résultats auxquels ce genre de travail est susceptible d'aboutir, avec la belle interprétation qu'il a fournie, voici déjà plus de quinze ans, d'un groupe de légendes germaniques (*Sur un schème trifonctionnel dans une famille de légendes germaniques*, in *Revue de l'histoire des religions*. Vol. CL, 1956, pp. 55-92 ; cf. aussi *ME I*, pp. 597-601).

L'une de ces légendes fait partie de la tradition familiale des comtes de Brannenburg. Désolée de ne pas avoir de postérité, l'une des comtesses de la lignée se voit promettre par des nains qu'elle aura trois enfants. Après quoi, les nains fabriquent trois verres, et les lui remettent en disant : «Quand tes fils auront vingt et un ans, donne un de ces verres à chacun d'eux. Celui qui saura conserver le sien intact verra prospérer sa famille ; il aura enfant et fortune. Un sort contraire attend celui qui cassera le flacon». La comtesse acquiesce. Les enfants naissent et grandissent. Devenus majeurs, ils tombent tous trois amoureux de leur cousine, Arnésie. Pressée de questions, celle-ci décide de remettre sa décision à un an, et pose pour première condition aux prétendants qu'ils conservent intact leur flacon. Or, dans l'intervalle des douze mois, deux des trois frères, Hubert et Christian, cassent leur verre ; l'un, qui est *batailleur*, au cours d'un duel, l'autre, qui aime trop la *bonne chère*, à l'occasion d'un banquet. Seul le troisième, Hamilcar, qui a déposé son verre dans la *chapelle* du manoir, peut satisfaire au souhait d'Arnésie. Il épouse sa cousine et devient ainsi «la souche heureuse d'une foule de nobles descendants». Le sens *trifonctionnel* du récit est trop évident pour donner lieu à commentaires.

Dans le même article, M. Gerschel analysait également une légende alémanique faisant intervenir les trois couleurs fonctionnelles symboliques, et relatives au Ranz des vaches. Il concluait son étude en remarquant que «la vieille structure trifonctionnelle des Indo-Européens a subsisté *jusqu'à nos jours* dans un récit légendaire de la Suisse alémanique, de même qu'elle a survécu dans ce groupe de légendes allemandes modernes qui fait écho aux lointaines traditions des Scythes sur l'origine de leur nation».

6 ROME, LA GRECE ET LES CELTES

Il ressort de ce qui précède que Georges Dumézil a su reconnaître très tôt (pratiquement dès la publication en 1918, du fameux article de Joseph Vendryes), et contre l'opinion quasi-unanime de ses prédécesseurs, les immenses possibilités comparatives offertes par la religion des *Romains*. Depuis 1940, date de publication du premier *Mitra-Varuna*, il n'a d'ailleurs cessé de prospecter cette matière, publiant ainsi, coup sur coup pourrait-on dire, la série des *Juppiter Mars Quirinus* (dont une «somme» reprendra prochainement la substance), *Les Horaces et les Curiaces*, *Servius et la Fortune*, *L'héritage indo-européen à Rome*, *Les dieux des Indo-Européens*, *Rituels indo-européens à Rome*, *Déesse latines et mythes védiques*, avant d'aboutir, d'une part à ce monumental ouvrage de synthèse qu'est *La religion romaine archaïque* (1966), et d'autre part, aux *Idées romaines* (1969), recueil comprenant aussi bien des études anciennes, remaniées ou non, que des analyses nouvelles et inédites.

Parmi les textes recueillis dans *Idées romaines*, nous ne citerons que ceux qui nous paraissent les plus essentiels : *«ius»* (pp. 31-45), puis *«credo» et «fides»* (pp. 47-59), où Dumézil renouvelle entièrement des rapprochements linguistique déjà signalés par Vendryes ; *«maiestas» et «grauitas»* (pp. 125-52), dans lequel les thèses primitivistes sont, une fois de plus, réduites à néant ; *La préhistoire des flamines majeurs* (pp. 155-66), nouvelle allusion à ce tournant décisif que représenta la découverte de la structure trifonctionnelle du plus important collège sacerdotal romain ; *Les trois grands dieux d'Iguvium*

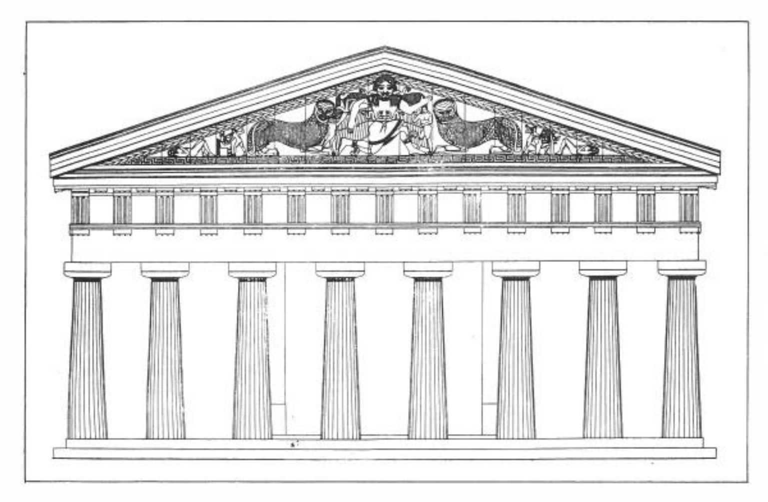
(27) A ce sujet, voir l'étonnante reprise du mythe d'Oedipe dans *Obradors*, organe du Centre d'études occitanes de Montpellier (n° 4, décembre 1970, pp. 99-103) ; et aussi Jean-Jacques Mourreau. *La chasse sauvage, mythe exemplaire*, art. cit. Le domaine slave, et notamment l'étude des *bylines* (ou contes populaires russes), est peut-être même encore plus intéressant (cf. Jaan Puhvel. *Filles du soleil : folklore estonien et mythologie indo-européenne*, in *Estonian Poetry and Language : Studies in Honor of Ants Oras*. Stockholm, 1965. pp. 167-77.

(pp. 167-68), où il est amplement démontré que la triade archaïque des trois grands dieux est non seulement romaine, mais aussi ombrienne (et donc antérieure à la séparation des deux peuples) ; enfin *L'homme : «-ner» et «uiro-»* (pp. 225-41), où Dumézil met en évidence les deux termes indo-européens désignant l'homme par rapport à la femme, montrant que ces termes, lorsqu'ils coexistent, ne sont pas synonymes.

Nous n'insisterons pas non plus sur *La religion romaine archaïque*, ouvrage d'une tout autre ampleur, mais dont il est traité plus loin (28). Les *Remarques préliminaires* (pp. 19-145) sont consacrées à la réfutation des illusions historicistes et primitivistes ayant trait aux origines de Rome et de sa religion. Dans la première partie (pp. 147-279), Dumézil reprend une fois de plus l'étude de la triade archaïque (Juppiter, Mars, Quirinus). Lui font suite différentes synthèses, portant sur les feux (pp. 307-21) ; reprise de *RIER*, pp. 27-43), sur le problème des commencements, sur le dieu Janus (pp. 322-35 ; reprise de *DIE*, pp. 91-103), etc. Certains passages sont entièrement nouveaux : tels les chapitres de la seconde partie où l'auteur explique la formation de la triade classique Juppiter-Junon-Minerve (pp. 281-303), ou encore l'ensemble dieux du panthéon traditionnel, et à mettre en valeur le rôle de la religion durant la grave crise provoquée par la deuxième guerre punique et les guerres civiles (pp. 387-527). Quant à *l'Appendice* (pp. 593-660), il fait le point d'une façon remarquable sur la religion des Etrusques.

la rançon du miracle grec

Comparée au domaine romain, dont la richesse est étonnante, la *Grèce*, du strict point de vue *indo-européen*, est loin de faire aussi bonne figure. Georges Dumézil, qui, comme bien d'autres, avait commencé par mettre beaucoup d'espoirs dans la mythologie hellénique, en a convenu rapidement «Les vues que ce livre entrouvre sur l'ancienne conception indo-européenne de la souveraineté, écrivait-il dans *Mitra-Varuna*, éclairent la singularité des mythes grecs, l'impossibilité où l'on est de les réduire aux systèmes indo-européens» (*MVa*, p. 92). Près de trente ans plus tard, son opinion n'a pas varié : «Les Grecs, dont la langue a gardé tant d'archaïsmes renvoyant à la langue commune et, par son vocalisme, un «air» indo-européen plus net que la plupart des langues soeurs, présentent au contraire, dans leur civilisation, dans leur religion, moins de survivances, et des survivances plus limitées que la plupart des peuples frères. Rançon du miracle grec, ai-je souvent dit : en ce coin du monde, l'esprit critique et créateur s'est mis tôt à l'ouvrage, transformant même ce qu'il conservait» (*ME I*, p. 581).



Temple dorique de Corfou. Reconstitution de H. Schleif (d'après Willy Zschietzschmann. De l'Olympe au Forum. *Hachette, 1962). Le périptère (colonnade extérieure), invention spécifiquement grecque, matérialise l'irruption du mouvement et de la vie dans l'architecture religieuse.*

Dumézil a lui-même identifié plusieurs de ces «survivances» indo-européennes en Grèce (*Les trois fonctions dans quelques traditions grecques*, in *Eventail de l'histoire vivante : Hommages à Lucien Febvre*. Vol. II, 1954, pp. 25-32). Parmi celles-ci, on peut citer l'apologue de Crésus chez Solon ; la légende des tribus ioniennes primitives, réparties en quatre classes définies par leur «genre de vie» ; la «tripartition sociale» imaginée par Platon pour la cité idéale de sa *République* ; le récit du «jugement de Pâris», où, selon la règle de trifonctionnalité, Héra offre la souveraineté, tandis qu'Athéna propose la puissance, et Aphrodite, la plus belle femme (*ME I*, pp. 580-86) ; enfin la plus vieille organisation des principaux archontes : «l'archonte proprement dit, occupé de tout ce qui touche les affaires d'argent ; l'archonte roi, compétent dans quantité de matières sacrées ; l'archonte polémarque, dont le nom indique assez l'ancienne fonction de «chef de guerre», même si, très tôt supplanté par les stratèges, il a vu sa juridiction se réduire aux affaires des étrangers domiciliés» (Ibid., p. 496).

(28) Voir plus loin les articles de MM. Robert Schilling et Jean-Claude Richard.



Le golfe de Corinthe : la côte grecque à la hauteur de Patras. Ci-dessous : le site de Delphes, en Phocide. Vue du sanctuaire d'Apollon, renommé dans le monde antique pour son oracle Pythien. Apollon passait pour avoir institué lui-même le collège sacerdotal de l'endroit.

D'autres chercheurs ont, à la suite de Dumézil, prospecté dans la même direction : Lucien Gerschel, L.R. Palmer, Francis Vian, Michel Lejeune, Atsuhiko Yoshida, C. Scott Littleton, Udo Strutynski, etc. (29). Leur récolte n'est pas négligeable. Atsuhiko Yoshida a relevé des aspects trifonctionnels dans l'illustration donnée par Homère du bouclier d'Achille. C. Scott Littleton s'est demandé (en dépit de difficultés certaines, peut-être même insurmontables) dans quelle mesure la guerre de Troie n'était pas une «guerre de fondation». Francis Vian a fait le bilan des survivances de la deuxième fonction, qui sont probablement les plus nettement attestées (cf. la «geste» d'Héraklès et le mythe des «trois péchés»), tandis que Jean-Pierre Vernant rattachait le mythe des races hésiodique à l'idéologie tripartie, en le combinant avec les notions spécifiquement grecques de la *Dikè* et de l'*Hybris* (lesquelles colorent respectivement en «bien» et en «mal» chacune des fonctions) : «Les Races d'or (*Dikè*) et d'argent (*Hybris*) expriment les deux aspects de la fonction souveraine ; la Race de bronze (*Hybris*) et la Race des héros (*Dikè*), les deux aspects de la fonction guerrière ; la Race de fer enfin, dans ses deux parties, l'une

(29) Cf. Michel Lejeune. *Prêtres et prêtresses dans les documents mycéniens*, in *Hommages à Georges Dumézil*, op. cit., pp. 129-39 ; Atsuhiko Yoshida. *Survivances de la tripartition fonctionnelle en Grèce*, in *Revue de l'histoire des religions*. Vol. CLXVI, 1964, pp. 21-38 ; *La structure de l'illustration du bouclier d'Achille*, in *Revue belge de philologie et d'histoire*. Vol. XLII, 1964, pp. 5-15 ; *Sur quelques coupes de la fable grecque*, in *Revue des études*











En haut à gauche : Artémis-Hécate,
déesse tutélaire des animaux sauvages.
Amphore béotienne (v. - 700). Musée national, Athènes.
Ci-contre : Arès et Aphrodite.
Musée de Tarquinia.
Ci-dessus : chatons de bague datant du XIVème siècle,
découverts l'un à Mycènes (en haut),
l'autre à Argos.
On y voit des animaux (lions et griffons)
entourant une curieuse colonnade :
peut-être le «pilier de Héra»
(d'après Erika Simon.
Die Götter der Griechen, *op. cit.).*

supportable (par le maintien d'une certaine *Dikè*), l'autre insupportable (par la généralisation de l'*Hybris*), les deux aspects de la fonction productrice, marquée par le *ponos*, par le travail et la fatigue» (*ME I*, pp. 262-63) (30).

Une prospection méthodique des oeuvres littéraires, et notamment des *tragédies*, pourrait, à notre sens, ouvrir de nouvelles perspectives. Des comparaisons pourraient également être tentées en se plaçant sur le terrain des thèmes épiques proprement dits : étude de la relation roi-guerrier dans l'Iliade, analyse de la Quête ayant pour objet le rétablissement de la souveraineté (avec, corollairement, celui de la fécondité) que l'on trouve aussi bien dans l'Odyssée que dans le récit médiéval du Graal, etc.

---

anciennes. Vol. LXVII, 1965, pp. 31-36 ; *Le fronton occidental du temple d'Apollon à Delphes et les trois fonctions*, in *Revue belge de philologie et d'histoire.* Vol. XLIV, 1966, pp. 5-11 ; L.R. Palmer. *Achaeans and Indo-Europeans.* London, 1954 ; Lucien Gerschel, cité par Dumézil in *JMQ IV*, p. 176 ; Francis Vian. *La guerre des géants, le mythe avant l'époque hellénistique.* Paris, 1952 ; *La triade des rois d'Orchomène : Etéoclès, Phlégyas, Minyas*, in *Hommages à Georges Dumézil*, op. cit., pp. 215-24 ; *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes.* Klincksieck, 1963 (surtout les pp. 102-03 & 236-42) ; *La fonction guerrière dans la mythologie grecque*, in Jean-Pierre Vernant (éd.). *Problèmes de la guerre dans la Grèce ancienne.* Mouton, 1968 (pp. 53-68) ; Udo Strutynski. *The Three Functions of Indo-European Tradition in the «Eumenides» of Aeschylus*, in *Myth and Law Among the Indo-Europeans*, op. cit., pp. 211-28 ; Jean-Pierre Vernant (éd.). *Problèmes de la guerre dans la Grèce ancienne*, op. cit. ; *Mythe et pensée chez les Grecs.* Maspéro, 1969 (pp. 19-47, et notamment p. 43, n. 103) ; *Le mythe hésiodique des races, essai d'analyse structurale*, in *Revue de l'histoire des religions.* Vol. CLVII, 1960, pp. 21-54 ; *Le mythe hésiodique des races, sur un essai de mise au point*, in *Revue de philologie.* Vol. XL, 1966, pp. 247-76 ; C. Scott Littleton. *Somme Possible Indo-European Themes in the «Iliad»*, art. cit.

(30) «Parce qu'elle reflète un système classificatoire à valeur générale, écrit M. Vernant, l'histoire des Races se charge de significations multiples : en même temps qu'elle raconte la suite des âges de l'humanité, elle symbolise toute une série d'aspects fondamentaux du réel» (cité in *ME I*, p. 263).

Un autre domaine à l'égard duquel nous voudrions nous montrer spécialement attentif est le *domaine celtique*. Les documents concernant la religion des Celtes sont en effet de nature fort disparate. Pour la Gaule continentale et l'Angleterre proprement dite, nous ne disposons guère que des ressources de l'archéologie et de l'épigraphie, tout le reste ayant rapidement disparu, probablement du fait de la présence romaine. Sans doute avons-nous aussi les témoignages de quelques auteurs anciens, comme Poseidonos et Lucain, et surtout César (*De Bello Gallico*, livre VI) ; mais ceux-ci ne se rapportent pratiquement pas aux mythes.

C'est en fait en Irlande qu'il nous faut nous rendre pour trouver ce qui fait aujourd'hui défaut aux autres pays celtiques : des *mythes*, c'est-à-dire des *récits concernant les actions des dieux*.

L'ouvrage conservé le plus important est le *Lebor Gabala*, ou Livre des conquêtes. Il raconte les invasions qui, selon la tradition, se sont succédées sur le sol irlandais, la plus importante étant la quatrième, celle des dieux evhémérisés Tuatha Dê Danann (les «tribus de la déesse Danann»), qui s'opposent à leurs prédécesseurs, les Fir Bolg, et aux géants aborigènes Fomoré (31).

L'épisode le plus significatif tourne autour d'un couple de batailles, qui portent curieusement le même nom de Moytura (ou Mag Tured). Les Tuatha Dê Danann livrent la première contre les hommes de la troisième race, les Fir Bolg, au moment de leur débarquement. Au cours de la bataille, Nuadu, roi des Tuatha Dê Danann, a *le bras tranché* par le chef du camp adverse, Sreng mac Sengaïnn, qui le provoque pour le lendemain en combat singulier. Du fait de sa blessure, Nuadu ne peut que refuser. Au moment où ils allaient l'emporter, les Tuatha Dê Danann sont donc obligés de négocier et d'abandonner le territoire du Connaught aux Fir Bolg. De plus, étant donné que Nuadu ne peut plus régner (il est privé de son intégrité physique), ils doivent accepter pour souverain un nommé Bress, qui est issu du viol d'Eriu (l'«Irlande») par Elatha, roi des Fomoré. Ce Bress s'est engagé à assurer la prospérité des Tuatha Dê Danann et celle de l'Irlande tout entière. Mais son avarice est telle qu'il réduit le pays et ses habitants à la famine, tout en leur imposant les travaux les plus exécrables. C'est pourquoi il est maudit par le *file* (poète) Coïrbre. Fort heureusement, le dieu médecin Diancecht vient au secours des fils de Danann. Il fabrique une main d'argent pour Nuadu, qui peut ainsi régner à nouveau. Bress est alors chassé par les Tuatha Dê Danann, mais revient bientôt à la tête d'une armée Fomoré pour tenter de récupérer son trône. La seconde bataille de Moytura s'engage. Elle est plus terrible encore que la première. Les morts sont innombrables. Nuadu est tué, mais Diancecht le ressuscite par sa magie. Finalement, c'est le dieu Lug, fort de ses pouvoirs surhumains (il fait le tour de l'armée à cloche-pied, en tenant *un oeil fermé* et en chantant des mélodies magiques), qui assure la victoire des Tuatha et tue Balor, chef des Fomoré. Quant à Bress, il n'obtient la vie sauve qu'en faisant la promesse qu'il apprendra aux habitants comment labourer, semer et moissonner ; que les vaches d'Irlande auront toujours du lait, et qu'il y aura tous les ans une bonne moisson (cf. *MVb*, pp. 159-62 & 179-88 ; et aussi Jan de Vries. *La religion des Celtes.* Payot, 1963. 157-64).

le borgne et le manchot

Ce récit, sur lequel nous reviendrons, nous amène à parler d'un important mythe indo-européen de la première fonction que nous n'avons pas encore eu l'occasion d'évoquer. Georges Dumézil, à qui revient le mérite de l'avoir identifié, lui a donné un titre qui parle par lui-même : *Le borgne et le manchot* (*MVb*, pp. 163-88 ; *MEI*, pp. 423-28 ; *DG*, pp. 70-77). Ses deux principales illustrations se trouvent à Rome et en Scandinavie. Dumézil en a proposé, voici vingt ans, un résumé (*Mythes romains*, in *Revue de Paris*, décembre 1951, pp. 111-15 ; cf. aussi *MEI*, pp. 424-28) auquel il n'y a rien à reprendre.

Chez les Romains : «Le roi étrusque Porsenna attaque Rome et va la prendre d'assaut, quand Horatius Coclès (*coclès* : «le borgne», «le cyclope») la sauve. Ce héros doit son *cognomen* au fait qu'il est devenu

(31) Il n'existe pas de traduction récente en français du *Lebor Gabala.* Force est donc de se reporter à d'Arbois de Jubainville (*Le cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique.* Paris, 1884) ou aux extraits donnés par Georges Dottin (*L'épopée irlandaise.* Paris, 1926). L'ouvrage récent d'Ella Young, *Récits de mythologie celtique* (Triades, 1962), n'est qu'une adaptation à caractère poétique. Celui de Jean Markale, *L'épopée celtique d'Irlande* (Payot, 1971), donne seulement des extraits (généralement traduits de l'édition anglaise de R.A.S. Macalister), auxquels s'ajoutent des synthèses personnelles. D'une façon générale, sur la question des sources, voir Jan de Vries. *La religion des Celtes.* Payot, 1963 (pp. 25-37).

D'autre part, on se reportera utilement aux belles études de Mme Françoise Le Roux, élève de Dumézil : *Taranis : dieu celtique du ciel et de l'orage*, in *Ogam.* Vol. X & XI, 1958-59, pp. 30-39 & 307-24 ; *Le dieu celtique aux liens : de l'Ogmios de Lucien à l'Ogmios de Dürer*, in *Ogam.* Vol. XII, 1960, pp. 209-34 ; *Le dieu druide et le druide divin*, in *Ogam.* Vol. XII, 1960, pp. 349-82 ; *Le guerrier borgne et le druide aveugle : la cécité et la voyance*, in *Ogam.* Vol. XIII, 1961, pp. 331-42 ; *Recherches sur les éléments rituels de l'élection royale irlandaise et celtique*, in *Ogam.* Vol. XV, 1963, pp. 123-37 & 245-55 ; *Aspects de la fonction guerrière chez les Celtes*, in *Ogam.* Vol. XVII, 1965, pp. 175-88 ; etc.

borgne dans une campagne antérieure, ou bien à une étrange disposition de ses sourcils qui donne l'apparence d'un oeil unique. Se postant devant le pont qui ouvre l'accès de la ville et par où l'armée romaine a reflué en désordre, il tient en respect les Etrusques par les *regards terribles* qu'il leur lance et aussi par la chance extraordinaire qui fait que, seul contre tous, il ne succombe ni même n'est blessé. Il donne ainsi à ses compatriotes le temps de couper le pont et il les rejoint à la nage, sain et sauf suivant les uns, touché à la jambe suivant les autres, d'un coup qui le laissera irrémédiablement boîteux. Porsenna est alors contraint à faire un siège et Rome va succomber à la faim, quand Mucius, à son tour, la sauve. Déguisé, il pénètre dans le camp du roi étrusque pour l'assassiner, se trompe de victime et poignarde le secrétaire au lieu du maître. Amené au tribunal, il réussit pourtant sur l'esprit du roi ce qu'il a manqué sur son corps. Il lui déclare qu'il n'est que le premier de trois cents jeunes gens, *longus ordo*, qui ont juré de le tuer. La révélation est fausse, mais pour peu que le roi la croie vraie, il mesurera son risque et traitera. Pour imposer créance, Mucius tend sa *main droite*, la main des serments, de la *fides*, sur un brasero et la laisse brûler : d'où son surnom, *Scaeuola* («le gaucher»). Le roi ne doute plus d'une parole appuyée par une telle action et, pris d'admiration pour la ville qui produit par centaines de tels hommes, il engage avec elle des pourparlers qui s'achèveront en un pacte d'amitié» (*ME I*, pp. 424-25).

fascination de l'ennemi, persuasion par gage

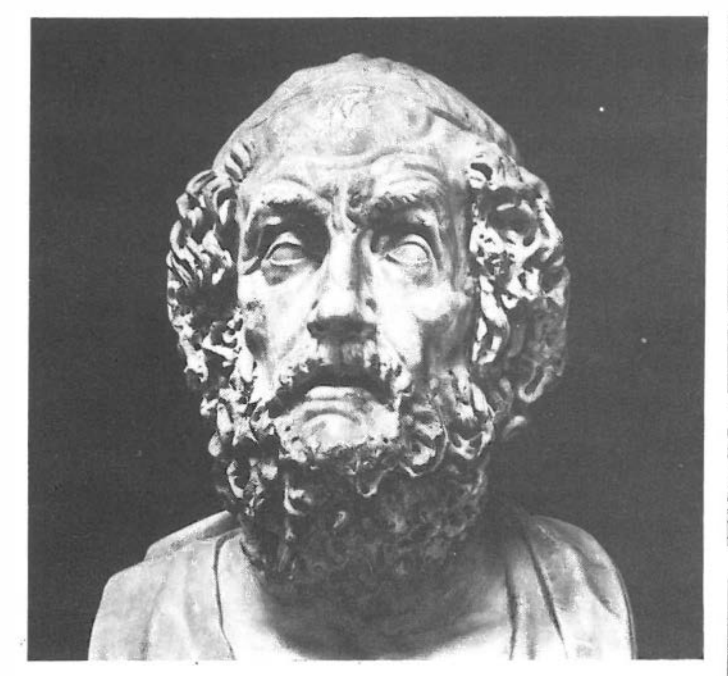
En Scandinavie : «Les Norvégiens païens eux aussi, et dans des conditions comparables, rapprochent un Borgne et un Manchot ; seulement ce ne sont plus deux chefs humains, les deux sauveurs d'un peuple connu, ce sont les deux plus hauts dieux des Scandinaves et sans doute de tous les Germains ; par suite, leurs mutilations remontent au temps sans date, au «grand temps» des mythes. L'un de ces dieux, Odhinn, est le magicien par excellence : son pouvoir, qui est sans limite dans tous les domaines, vient de cette qualité centrale. Dans les batailles des hommes en particulier, il ne combat pas, mais il n'en commande pas moins la victoire, immobilisant, *paralysant* ceux qu'il a condamnés. Or, cette science magique qui passe toute science, il l'a acquise par un sacrifice, par une mutilation : il a déposé l'un de ses yeux charnels dans une source merveilleuse (Mimir), en compensation de quoi il a gagné la voyance. Mais il porte avec lui la disgrâce compensatrice : dans une saga, dans Saxo Grammaticus, quand on voit apparaître le personnage *ein-eygdhr*, «à un oeil», le vieillard *altero orbus oculo*, on sait que c'est Odhinn et qu'il va se passer de grandes choses : immédiatement ou finalement l'ennemi sera vaincu.

«L'autre, Tyr, est un dieu complexe ; il est en particulier le patron du *thing*, de l'assemblée plénière où sont portés les litiges et où se développent les rituels du droit. En liaison avec cette qualité, il a accepté lui aussi une mutilation, il a sacrifié sa main droite dans une procédure héroïque. Jadis, avertis que le petit loup Fenrir, devenu grand, causerait leur perte (et en effet, à la fin du monde, il échappera à ses liens et, s'associant à d'autres monstres, fera son funeste office), les dieux résolurent de l'enchaîner par la ruse ; ils firent fabriquer un lien mince comme de la soie, mais d'une solidité à toute épreuve, et ils proposèrent au petit loup, en forme de jeu, de se laisser attacher avec ce fil inoffensif. Méfiant, le loup n'accepta que si l'un des dieux, comme gage de la sincérité du jeu, plaçait sa main dans sa gueule. Les dieux s'entre-regardèrent, décontenancés. Seul Tyr, *pour le salut commun*, engagea sa *main*. Naturellement, quand il comprit qu'il avait été trompé, l'animal mordit ; les dieux furent sauvés, mais Tyr resta *manchot, ein-hendr*» (*ME I*, pp. 426-27).

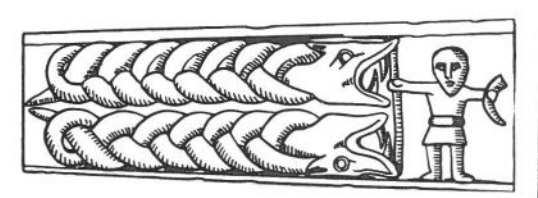
«Il est clair, conclut Dumézil, que les ressorts des actions de Coclès et de Scévola sont respectivement les mêmes que ceux des actions d'Odhinn et de Tyr, *fascination de l'ennemi*, d'une part, *persuasion par gage dans une procédure de serment*, d'autre part ; clair aussi que, à Rome comme en Scandinavie, ces actions sont reliées aux deux mêmes mutilations, et dans les mêmes conditions» (*ME I*, p. 427). En outre, comme l'analogie des récits exclut qu'ils soient indépendants (ou que l'un dérive de l'autre), «la seule explication naturelle est de penser que Germains et Romains tenaient de leur *passé commun* ce couple original» (Ibid., p. 427).

mutilations qualifiantes

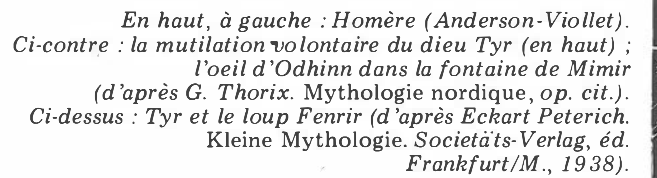
Le lecteur s'étonnera peut-être d'une apparente et double contradiction, tenant au fait que, d'une part, le dieu *garant des serments* est en quelque sorte «consacré» dans sa fonction au cours d'un épisode qui le présente en train de *mentir* (de prononcer un *faux serment*) ; et que, d'autre part, il se trouve précisément *mutilé* dans l'organe symbolisant ses attributions, dont il devrait, plus que tout autre, avoir l'entière «propriété». Le lecteur aurait tort, car cette contradiction, qui n'en est pas une, a toutes les allures d'une allégorie significative. Le comportement de Mucius et de Tyr est en effet révélateur de cet aspect *pratique* (refus de l'*absolu*), qui caractérise, entre autres, la mentalité indo-européenne : même au niveau des dieux, il n'y a pas de «Justice en soi», de «Bonne Foi en soi», mais seulement des prestations contingentes, étroitement liées à l'intérêt et aux valeurs morales des communautés, comme aux circonstances et aux époques. *La main droite* est aussi bien celle avec laquelle on se bat (la *dextre*) que celle avec laquelle on prête serment (avec laquelle on dit le *droit*) : on sait combien, étymologiquement, toutes ces notions sont liées. Le «faux serment» de Mucius Scévola *sauve* les Romains, tout comme le «faux serment» de Tyr *sauve* la société des dieux. Tout deux sont dictés par une même volonté supérieure, qui transcende la «morale» du premier degré.











En haut, à gauche : Homère (Anderson-Viollet).
Ci-contre : la mutilation volontaire du dieu Tyr (en haut) ;
l'oeil d'Odhinn dans la fontaine de Mimir
(d'après G. Thorix. Mythologie nordique, *op. cit.).*
Ci-dessus : Tyr et le loup Fenrir (d'après Eckart Peterich.
Kleine Mythologie. *Societäts-Verlag, éd.*
Frankfurt/M., 1938).

Quant aux mutilations de l'oeil et du bras, elles relèvent de ces *mutilations qualifiantes* dont Georges Dumézil a souvent parlé. «Chez beaucoup de peuples indo-européens et chez d'autres, un personnage humain ou divin se trouve habilité ou confirmé dans sa mission spéciale par la perte de l'organe qui, *normalement*, devrait en être l'instrument, la perte étant ou bien réparée par restitution ou par la greffe d'un organe supérieur, ou seulement compensée mystiquement par un don : chez les Scandinaves, Odhinn, le dieu magicien, le «voyant» omniscient est borgne, comme Tyr, garant des serments, est manchot ; dans l'Inde, Bhaga aveuglé, ou bien retrouve ses yeux, ou bien est invité à «regarder sa part de sacrifice avec l'oeil de Mitra», comme Savitar recouvre ses mains ou reçoit des mains d'or» (*ME I*, pp. 150-51) (32).

Dans la «version» irlandaise, l'histoire du borgne et du manchot est sensiblement transposée. A certains égards, le schéma est même inversé, puisque Nuadu perd son bras bien avant que Lug n'intervienne. D'autre part, la mutilation de Nuadu est accidentelle, et non pas volontaire. L'identité du thème n'en reste pas moins évidente : le *borgne*, possesseur d'un *regard magique* et paralysant, donne la victoire aux Tuatha Dê Danann et défait leurs adversaires ; le *manchot*, du fait de sa mutilation permet une *transaction* amenant provisoirement la paix (33).

«Si l'épopée irlandaise parle de deux guerres, écrit Dumézil, ces deux guerres se font à peu d'intervalle et ne sont que les deux épisodes, complémentaires, solidaires, de l'installation des Tuatha Dê Danann en Irlande ; de plus, la seconde guerre est faite au nom de la liberté, les Tuatha Dê Danann ayant rejeté le joug d'un roi à demi étranger et tout à fait tyrannique, Bress, que les Fomoré veulent rétablir — ce qui est exactement la situation des Romains devant Porsenna, qui veut rétablir Tarquin le Superbe (cf. les injures de Coclès aux Etrusques dans Tite-Live, II, 10). Enfin, quelques différentes que soient les «exploitations»

---

(32) A propos de ce *plus* qui vient compenser conceptuellement un *moins*, il faut évidemment rappeler les noms d'Oedipe et d'Homère. C'est lorsque Oedipe se crève les yeux qu'il acquiert le don de voyance (cf. Giorgio Locchi. *Histoire et sociétés : critique de Lévi-Strauss*, in *Nouvelle Ecole* n° 17, mars-avril 1972, pp. 81-93). De son côté, R. Flacelière écrit : «La *cécité*, dans les idées des Anciens, est naturellement liée à la clairvoyance spirituelle, à la divination, au don poétique. Le plus grand des poètes *devait* donc être aveugle, mais en fait nous ne savons nullement si Homère l'était» (Introduction à l'*Iliade*. Gallimard-Pléiade, 1955. p. 30).

(33) Les réalisateurs de l'émission télévisée consacrée à Georges Dumézil, diffusée le 14 janvier 1973, ont eu l'heureuse idée d'y inclure une brève séquence du film de Richard Fleischer *Les Vikings* (1958). Coïncidence ou réminiscence ? Les deux héros de ce film sont un *borgne* et un *manchot*.

de la main brûlée de Scévola et du bras coupé de Nuadu, le fait est que cette exploitation a lieu, qu'elle aboutit à une paix de compromis et d'amitié (comme celle de Porsenna) et surtout qu'elle est juridique : par une discussion de casuiste, rejetant la thèse opposée que formule Nuadu, Sreng exige *son droit*, qui est de reprendre le duel de la veille, dans l'état même où la première «manche» du combat a mis son adversaire ; et c'est sous la pression de cette exigence, dure mais légitime, que les Tuatha Dê Danann délibèrent et composent avec les Fir Bolg» (*MVb*, p. 186).

Toujours selon le *Lebor Gabala*, une cinquième race d'envahisseurs, celle des fils de Mil (les véritables Goïdèles ou Goidels, selon de Vries), aurait succédé aux Tuatha Dê Danann, qu'elle aurait refoulés dans le sous-sol du pays, d'où ceux-ci continueraient à protéger l'Irlande et ses habitants. Le chef de ces nouveaux arrivants porte le nom d'Eremon, que Dumézil a rapproché avec succès du dieu mineur Aryaman, associé à la souveraineté chez les Indo-Iraniens (cf. *LTS*, pp. 167-86).

glissements fonctionnels

Le problème des trois fonctions se pose, chez les Celtes, d'une façon plus obscure. On est évidemment tenté, à la lecture du Livre des conquêtes, de voir dans les Tuatha Dê Danann les représentants de la fonction souveraine, dans les Fir Bolg d'anciens «immigrés» à la vocation essentiellement guerrière, et dans les Fomoré des autochtones, pasteurs et agriculteurs. Les Tuatha sont en effet soutenus par les dieux de la première fonction. Bress, de son côté, quoique n'étant qu'à demi Fomoré, a des rapports évidents avec la fertilité : pendant son règne, on lui reproche d'être cupide et d'affamer les humains ; à la fin, toutes les conditions de sa grâce se rapportent à l'agriculture et à l'élevage, etc. Cependant, il faut se méfier des interprétations trop faciles, et le mérite de Georges Dumézil est précisément d'avoir vu qu'il fallait distinguer «deux éléments dans le récit des deux batailles : un combat entre deux groupes de dieux, et un autre (dans la première bataille surtout) entre des dieux et des démons» (Jan de Vries. op. cit., p. 161).

Dans les autres récits mythologiques irlandais, la situation n'est pas beaucoup plus claire. Aux deux premiers niveaux, d'importants *glissements fonctionnels* semblent s'être produits. Le dieu de la deuxième fonction, Ogmé (Ogma) a été dépouillé de la plupart de ses attributs (notamment des aspects héroïques et «brillants») au profit du dieu central de la première fonction, Lug. En Scandinavie, on a pu observer un phénomène du même genre dans la relation Thorr-Odhinn, mais le glissement est ici beaucoup plus accentué (encore que nous manquions de documents sur Ogmé). Quoi qu'il en soit, pour la première fonction, nous retrouvons la division «en deux grandes provinces, celle de l'inspiration et du prestige, celle du contrat et de la chicane, autrement dit la magie et le droit» (*ME I*, p. 427), avec Lug et Dagda. Représentant de l'aspect juridique, Dagda apparaît comme le protecteur et le garant des contrats. Du fait de la surcharge guerrière de Lug, il a même hérité de certains traits et symboles magico-religieux, comme la harpe, et surtout le fameux chaudron d'abondance et d'immortalité (34). Quant à Lug, il nous est beaucoup mieux connu. C'est «le grand *Lug samildânach* («sym-poly-technicien») éponyme de la fête saisonnière irlandaise de Lugnasad et de la ville gauloise de Lugdunum» (*MVb*, p. 180). Les héros Finn et Cuchulainn font partie de sa postérité héroïque et guerrière.

La troisième fonction, elle, est assez curieusement représentée. A l'origine, seuls s'y rattachent le forgeron Goïbniu et le médecin Diancecht. Mais dans un second temps, nous l'avons vu, l'adjonction du personnage de Bress permet de combler le vide qui caractérisait le domaine agricole. La scène où celui-ci, pour avoir la vie sauve (c'est-à-dire pour ne pas être éliminé de l'harmonieuse société des dieux), *promet* d'assumer correctement sa fonction, revêt d'ailleurs une importance certaine. Le fait que son sort se sépare de celui des Fomoré montre «nettement qu'en réalité, lui aussi est un des dieux. Il demande à conserver la vie ; on le lui accorde, mais à condition qu'il garantisse aux dieux les bienfaits de la *fertilité.* Alors Bress obtient non seulement la vie, mais aussi la *liberté* ; au sens de l'ancien mythe, on peut dire que c'est à cet instant seulement que les dieux des diverses fonctions ont abouti à une véritable unité» (Jan de Vries. op. cit., p. 162). La bataille de Moytura correspond donc bien à une «guerre de fondation», analogue à celle des Ases et des Vanes, ou des protoRomains et des Sabins : comme les deux autres, elle permet d'intégrer au panthéon triparti le (ou les) représentant (s) des prestations économiques, agraires et pastorales.

Nous avons déjà parlé de l'Irlandaise Medb, et de la façon dont, en étudiant son rôle, on peut mieux cerner les caractéristiques indo-européennes de la *royauté.* En Irlande, la principale fonction du *ri*, «roi» (telle qu'elle apparaît dans les récits mythologiques et épiques) est d'assurer la prospérité, non pas directement, mais par l'intermédiaire d'un pouvoir souverain («magique») qui assure l'*ordre* du monde et

(34) «On ne peut s'empêcher, écrit Jan de Vries, de songer au beau chaudron de Gundestrup, qui, selon toutes vraisemblances, était un récipient sacrificiel. On peut aussi rappeler le Graal. Il semble bien qu'il faille voir un lien entre ce chaudron et les druides ; ceux-ci, en effet, devaient utiliser des récipients sacrés pour leurs sacrifices» (op. cit., p. 166). A ce sujet, voir plus loin l'article de M. J.H. Grisward, ainsi que Jean-Jacques Hatt. *Introduction à l'étude de la religion gauloise*, in *Nouvelle Ecole* n° 17, mars-avril 1972, pp. 38-45.





Présence du mythe sur la terre irlandaise. A gauche : la chaussée des géants (Giant's Causeway), *entre les châteaux de Dunseverick et Dunluce : 40 000 colonnes de basalte, presque toutes à section hexagonale. Le géant Finn mac Coul aurait entassé ces blocs pour se rendre en Ecosse (photo Alter-Viollet). A droite : la pierre où Cuchulainn, faisant face à ses ennemis, se serait adossé pour mourir.*

des choses. Les bons rois (comme Eochaid Mac Eire, sous les Fir Bolg) sont ceux qui «donnent» beaucoup de poissons aux lacs et aux rivières, et sous le règne desquels les chênes sont chargés de glands et les porcs bien nourris. Leur intronisation comporte souvent des épreuves variées : «baiser de la sorcière», hiérogamie avec une jument ; une pierre-phallomorphe, le *Lia Fail*, sorte d'*omphalos* irlandais, doit mugir quand le souverain légitime s'assied sur elle, etc. Enfin, au cours de son règne, le roi doit se garder de transgresser les *gessa* (interdictions rituelles) qui peuvent être cause de sa perte (cf. Jan de Vries. op. cit., pp. 243-55).

Les talismans divins que le *Lebor Gabala* attribue aux Tuatha Dê Danann, et dont le caractère trifonctionnel est manifeste, sont également liés à la royauté. Ce sont le chaudron de Dagda, ramené de Murias, et l'épée de Nuadu, qui vient de Findias (première fonction) ; la lance de Lug, que les Tuatha ont rapportée de Gorias (deuxième fonction), et le *Lia Fail*, symbole de la consultation précédant l'élection du roi, qui était auparavant à Falias (Jan de Vries. op. cit., pp. 157 & 248) (35).

Dans son étude sur *La religion des Celtes*, Jan de Vries a cité d'autres exemples de répartitions trifonctionnelles. «Nous avons rencontré, écrit-il, une triade étrange d'une haute antiquité : Eathur mac Cuill, Teathur mac Cecht et Ceathur mac Gréine. Ils épousent les déesses Banba, Fotla et Eriu, qui sont les trois noms de la déesse Irlande. Ces noms la désignent d'une triple façon, car ils se rapportent aux trois fonctions différentes des dieux. Mac Cuill signifie «fils de la noisette», ce qui semble désigner la classe des guerriers (Dumézil a rappelé, en effet, qu'une branche de coudrier, *crom chuill*, joue un rôle dans l'initiation des guerriers). Mac Cecht veut dire «fils du soc», et ce nom fait allusion à la troisième fonction, qui correspond, on le sait, à la population agricole. La première fonction (royauté) est donc représentée par mac Gréine ; ce nom signifie «fils du soleil». Ce mythe exprime donc l'idée que les dieux des diverses fonctions (royauté, armée et agriculture) ont dû s'unir à la Mère Irlande sous trois formes leur correspondant respectivement, afin que chacun pût vivre sur cette île, selon sa nature propre, de façon profitable» (op. cit., pp. 164-65).

les trois Macha

Dumézil s'est aussi penché sur ce que Marie-Louise Sjöstedt (*Dieux et héros des Celtes*. PUF, 1940) a appelé le «trio des Macha» (*ME I*, pp. 602-12 ; cf. aussi *Revue de l'histoire des religions*. Vol. CXLVI, 1954, pp. 5-17), ensemble dont le caractère trifonctionnel est non moins bien marqué.

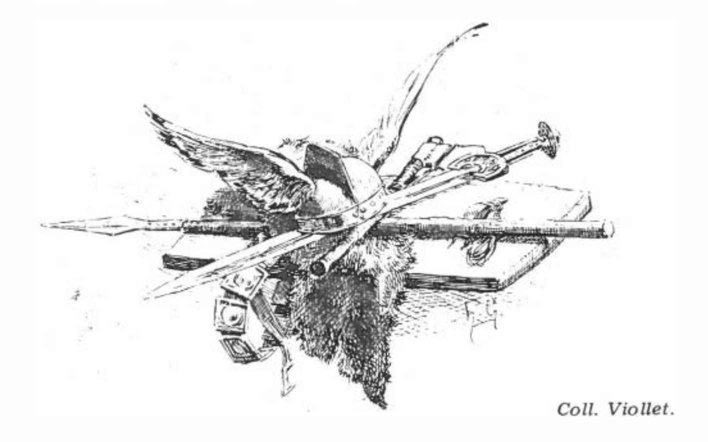
Les anciens docteurs irlandais connaissaient, dans le sud de l'Ulster, et sur quelques kilomètres carrés seulement, trois sites ayant porté le nom de Macha : d'abord *Emain Macha*, ancienne capitale des rois païens, puis *Ard Macha* (aujourd'hui Armagh), qui fut la métropole de saint-Patrick, et enfin, renfermant ces cités, la Plaine de Macha, ou *Macha Magh*. Les *Dindshenchas* («Histoires des lieux») donnaient à propos de ces noms une triple justification, en faisant référence à trois femmes qui, à des époques différentes, se seraient appelées Macha.

D'après le *Lebor Gabala*, la première Macha était la femme du chef de la seconde vague d'envahisseurs arrivés en Irlande, Nemed, dont le nom signifie «le sacré» (gaulois *néméton*, «sanctuaire»). Elle mourut prématurément, après avoir vu en songe les événements relatés dans «L'enlèvement des vaches de Cualnge» (*Tain Bo Cuailnge*), célèbre épisode du cycle des Ulates dans lequel intervient notamment Cuchulainn. C'était donc une *voyante*, détentrice de facultés *magiques*. La seconde Macha est Macha à la crinière rouge (*Macha Mongruad*). Son père, le roi Aed, avait convenu d'assumer le pouvoir à tour de rôle avec deux associés, Cimbaeth et Dithorba. Lorsque Aed vint à mourir, Macha réclama, elle aussi, son tour de règne.

(35) Voir plus loin l'article de M. J.H. Grisward.

Ce fut en pure perte : ni Cimbaeth ni Dithorba ne voulaient laisser régner une femme. Macha fut donc obligée de leur déclarer la *guerre.* Elle les défit en combat singulier, et récupéra son trône. Peu après, Dithorba mourut. Ses cinq fils réclamèrent la royauté à leur tour. «Mais Macha dit qu'elle ne la leur donnerait pas, parce que ce n'était pas en vertu des garants qu'elle l'avait acquise, mais sur le champ de bataille, par la *violence*» (*ME I*, p. 605). De cette querelle, il résulta une nouvelle guerre, au cours de laquelle les fils de Dithorba furent vaincus. Après quoi, Macha épousa Cimbaeth et, avec une broche d'or, traça les contours de la ville d'*Emain Macha.* Cette seconde Macha, issue d'une longue lignée de «Rouges» (couleur de la guerre), apparaît donc avant tout comme une *championne* ; elle mourut d'ailleurs de mort violente.

La troisième Macha est l'épouse d'un *riche paysan,* Cruind (Crundchu). Après la mort de sa première femme, mère de ses enfants, elle est arrivé mystérieusement dans son foyer, et a pris soin de son *intérieur* et de ses *bêtes.* Macha se trouve *enceinte* lorsque Crundchu, au cours de l'une des assemblées saisonnières des Ulates, prétend qu'elle est «plus rapide à la course que les chevaux du roi». Ce dernier, blessé dans son orgueil, fait aussitôt venir Macha, qui est déjà en proie aux douleurs de l'accouchement, et la menace de tuer Crundchu si elle ne se mesure pas dans l'instant à son attelage. Macha est obligée de s'exécuter et donne la preuve de sa rapidité. Mais elle meurt aussitôt après avoir gagné la course, donnant naissance à des *jumeaux,* Fir et Fial, et maudissant la population des Ulates, dont elle condamne les hommes à tomber périodiquement en proie aux douleurs de l'enfantement. «Cette troisième Macha, conclut Dumézil, est, on le voit, tout entière engagée dans la troisième fonction» (*ME I*, p. 610). «Il n'est pas nécessaire, ajoute-t-il, de souligner l'exacte distribution des trois fonctions, sans aucun chevauchement ni gauchissement, entre les trois Macha successives : leurs conduites sont assez éloquentes. Leurs morts aussi : l'une meurt en pleine vision, la deuxième est tuée (dans une bataille sans doute), la troisième succombe à un horrible accouchement. Et, non moins qu'elles, leurs maris : Nemed est, dans son nom même, «le Sacré» ; Cimbaeth est le «commandant des soldats» de sa femme et le chef du *Männerbund* de la Branche Rouge ; Crundchu est le type du «riche paysan»..» (Ibid., p. 611).



Coll. Viollet.

 7 UN SYSTEME SPECIFIQUE

La question que l'on peut se poser, et que l'on n'a pas manqué de poser à Georges Dumézil, consiste à se demander si la tripartition fonctionnelle n'est pas finalement le fait de tout groupe humain, de *toute société*, même archaïque et primitive, et si on ne la «découvre» pas d'autant plus facilement qu'il s'agit là d'un phénomène *universel.* A première vue, en effet, tout ensemble d'hommes ressent le triple besoin d'*être commandé*, de *se défendre* et de *se nourrir*, de même que tout homme doit individuellement répondre à la triple exigence de son «coeur», de son «ventre» et de son «esprit». N'est-ce pas la *nature des choses* ? «Une réflexion, même élémentaire, sur la condition humaine et sur les ressorts de la vie collective ne doit-elle pas, en tout temps et en tout lieu, aboutir à mettre en évidence trois nécessités : une religion garantissant une administration, un droit et une morale stables ; une force protectrice et conquérante ; enfin des moyens de produire, de manger et généralement de jouir ? Et quand l'homme réfléchit sur les périls qu'il court, sur les voies qui s'ouvrent à son action, n'est-ce pas encore à quelque variété de ce schéma qu'il est ramené ? » (*ITIE*, p. 23).

Georges Dumézil a répondu plusieurs fois à cette objection, à commencer par ici même (*Nouvelle Ecole* n° 10, p. 43 ; cf. aussi *DIE*, pp. 35-36 ; *ITIE*, pp. 16-17 & 22-23 ; *ME I*, p. 632). Sa réponse est d'une

extrême netteté : «Dans l'ancien monde, ni les Egyptiens avant les contacts qu'ils ont eus au second millénaire avec les Peuples de la mer ou les Asianiques, Hourrites, etc., c'est-à-dire avec des peuples eux-mêmes conduits par des aristocraties indo-européennes ou marquées par l'influence d'Indo-Européens ; ni les Mésopotamiens avant la domination des Cassites, autre peuple à composante indo-européenne ; ni généralement les Sémites, ni les Sibériens, ni les Chinois, ni *aucun peuple qui ne soit indo-européen ou qui n'ait été exposé à une action indo-européenne historiquement démontrée et datable*, n'a mis une telle structure comme tuteur, comme échine dans son *idéologie* ou dans sa vie sociale» (*DIE*, p. 35).

le char et le cheval aidant

Développant sa pensée dans un passage un peu long, mais essentiel à nos yeux, il ajoute : «C'est en vain qu'on a cherché, aux schémas concordants de tripartition sociale, une réplique indépendante dans la pratique ou les traditions des sociétés finno-ougriennes ou sibériennes, chez les Chinois ou les Hébreux bibliques, en Phénicie ou dans la Mésopotamie sumérienne ou sémitique, et généralement dans les vastes zones continentales contiguës aux Indo-Européens ou pénétrées par eux : ce qu'on observe, ce sont soit des organisations indifférenciées de nomades, où chacun est à la fois combattant et pasteur ; soit des organisations théocratiques de sédentaires, où un roi-prêtre, un empereur divin est équilibré par une masse, morcelée à l'infini, mais homogène dans son humilité ; soit encore des sociétés où le sorcier n'est qu'un spécialiste parmi beaucoup d'autres, sans préséance, malgré la crainte qu'inspire sa spécialité : de près ni de loin, rien de tout cela ne rappelle la structure des trois classes fonctionnelles hiérarchisées. Il n'y a pas d'exceptions. Quand un peuple non indo-européen de l'ancien monde, du Proche-Orient notamment, semble se conformer à cette structure, c'est qu'il l'a acquise sous l'influence d'un nouveau venu de son voisinage, d'une de ces dangereuses bandes indo-européennes qui, au second millénaire (Louvites, Hittites, Arya), se sont hardiment répandues sur plusieurs routes. C'est le cas, par exemple, de l'Egypte «castée» dans laquelle les Grecs du Vème siècle croyaient retrouver le prototype, l'origine des plus vieilles classes fonctionnelles athéniennes. En réalité, cette structure ne s'est formée sur le Nil qu'au contact des Indo-Européens qui, surgissant en Asie mineure et en Syrie au milieu du second millénaire avant notre ère, révélèrent aussi aux Egyptiens le cheval, avec tous ses usages. C'est à cette date seulement que, pour survivre, le vieil empire des pharaons se réorganise, se donne notamment ce qu'il n'a jamais eu, une armée permanente, une classe militaire ; le plus ancien texte «multifonctionnel» du type de ce que connaîtront Hérodote, le *Timée*, Diodore, est l'inscription où Thaneni se vante d'avoir fait un vaste recensement pour le compte de son maître, le pharaon Thoutmosis IV (..) Or, Thoutmosis IV (1415-1405) est justement le premier pharaon qui ait épousé une princesse arya de Mitani, la fille d'un roi au nom caractéristique, Artatama.

«Il semble que c'est bien la différenciation d'une classe de guerriers, avec son statut «moral» particulier, unie par une sorte d'alliance souple à une classe également différenciée de prêtres, qui a été l'originalité, la nouveauté des Indo-Européens et, le cheval et le char aidant, la raison et le moyen de leur expansion : les inscriptions hiéroglyphiques et cunéiformes nous ont transmis le souvenir de la terreur que causaient aux





La Germanie antique :
forêts impénétrables, combats sans merci ·
(d'après Kurt Pastenaci. Das Königsgrab von Seddin.
K. Thienemanns Verlag, éd.
Stuttgart, 1930).

vieilles civilisations ces spécialistes de la guerre, aussi hardis et impitoyables que, trois mille ans plus tard dans le Nouveau Monde, les *conquistadores* ont pu le paraître aux chefs et aux peuples des empires qu'ils écrasaient. Elles les désignent d'un nom, *marianni*, qu'en effet employaient les Indo-Iraniens : les *marya*, où Stig Wikander a su reconnaître, en 1938, les membres de *Männerbünde* du même type que ceux que Otto Höfler venait d'étudier chez les Germains» (*ITIE*, pp. 16-17).

l'exemple des Ossètes

A l'appui de cette affirmation, Dumézil cite un grand nombre d'exemples. Celui que nous retiendrons, et qui nous semble spécialement révélateur, a trait aux *Ossètes*. Ce peuple du Caucase soviétique offre le plus grand intérêt pour l'historien, aussi bien que pour le linguiste et le folkloriste. Il rassemble en effet les derniers descendants des Scythes de l'Antiquité, qui constituaient autrefois le groupe le plus septentrional des Indo-Iraniens. Au moyen âge, ces «Iraniens d'Europe», connus également sous le nom de Sarmates, puis d'Alains et de Roxolans, envahirent l'Europe occidentale jusqu'au Portugal. Leur langue appartient au rameau iranien de l'indo-européen, c'est-à-dire qu'elle est parente de l'avestique, du persan, de l'afghan, du kurde, etc. Ils vivent aujourd'hui entre la Mer Noire et la Caspienne, au nord de la Géorgie.

Les Ossètes ont conservé, de génération en génération, un certain nombre de récits et de contes populaires, recueillis au XIXème siècle par les folkloristes russes, et qui mettent en scène, non des dieux, mais des héros aux qualités extraordinaires : les Nartes (36). Ces Nartes, répartis en trois grandes familles, les *Alaegatae*, les *Aexsaertaegkatae* et les *Boratae*, vivent à flanc de montagne, les Aexsaertaegkatae en haut, les Alaegatae à mi-flanc, les Boratae en bas, formant ainsi trois villages ou trois quartiers en communication constante. Chaque famille a un avantage propre, qui la caractérise et dont la définition a été donnée par D.A. Tuganov : «Les Boratae étaient riches par le bétail (*fons*), les Alaegatae étaient forts par l'intelligence (*zund*), les Aexsaertaegkatae étaient vaillants *(baehataer)* et forts par les hommes (*laeg*)». On retrouve donc encore une fois les trois fonctions. Le chef des Boratae, Buraefaernyg, est renommé pour son luxe, sa richesse et ses banquets, ce qui ne l'empêche pas de n'être qu'un fanfaron lâche et vaniteux. Les Aexsaertaegkatae sont des guerriers et des héros : «Jamais leur richesse comme telle n'est mentionnée. Au contraire, leurs vertus guerrières donnent lieu à mainte déclaration retentissante» (*ME I*, p. 460). C'est à leur famille qu'appartient le célèbre Batradz. Quant aux Alaegatae, leur famille «a un rôle particulier, très limité, qui ne semble pas mettre en jeu l'intelligence, mais qui rejoint un autre aspect, non moins important, de la première fonction. C'est chez eux qu'ont lieu les beuveries collectives des Nartes, toutes familles réunies» (Ibid., p. 462). Ils sont en particulier les détenteurs d'une coupe merveilleuse, le *Uac-amongae* ou *Nart-amongae*, «révélateur des Nartes», qui a le pouvoir de dénoncer les menteurs au moment où chacun fait le récit de ses exploits.

Les Nartes connaissent bien entendu un grand nombre d'aventures, qui trouvent souvent leurs parallèles dans d'autres ensembles épiques ou mythologiques indo-européens. Dumézil, nous le verrons, a pu rapprocher ainsi le dieu scandinave Loki, principal responsable de la mort de Baldr, du mauvais génie des Nartes, Syrdon, qui joue un rôle analogue dans la mort du héros Soslan ou Sozryko (cf. *Loki* ; *DG*, pp. 102-05).

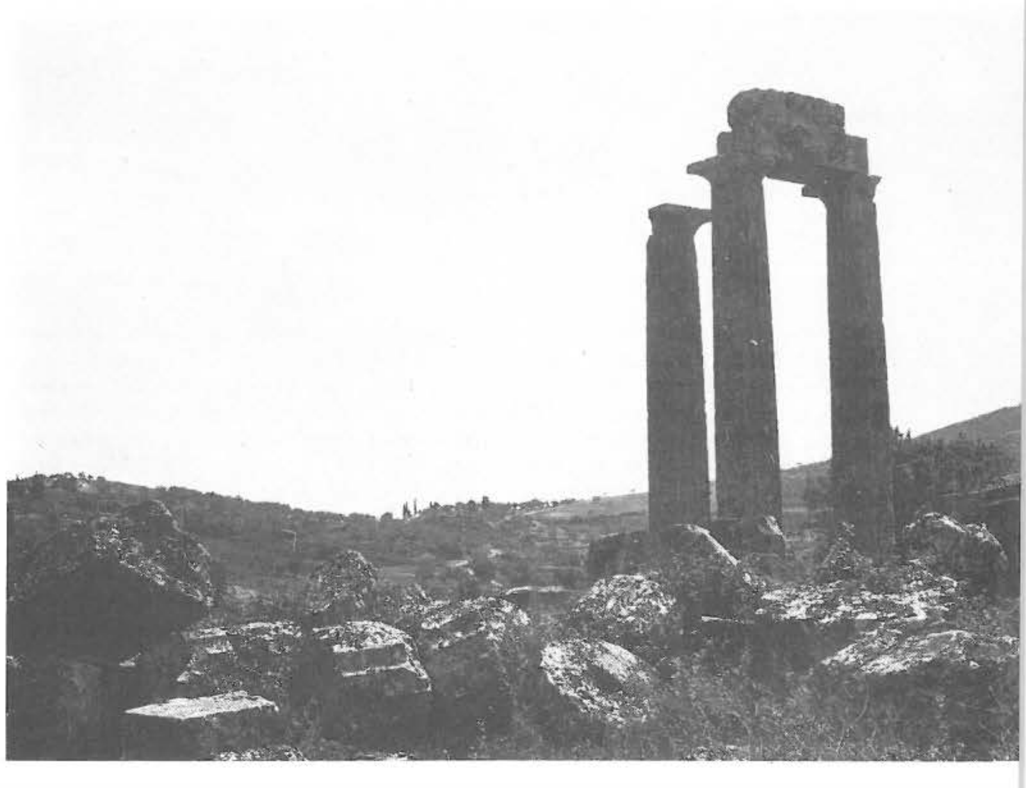
déformations

Le conservatisme «idéologique» des légendes nartes est donc absolument saisissant, surtout si l'on considère que, d'après Hérodote, la société trifonctionnelle avait déjà disparu chez les Scythes de l'Antiquité. Or, il se trouve que ces mêmes légendes ont été empruntées et aussi véhiculées par des peuples *non indo-européens* voisins des Ossètes, comme les Tcherkesses, les Tatars, les Abkhaz, les Ingouches, etc., mais que ceux-ci, bien loin de les conserver à l'instar des Ossètes, leur ont fait subir des altérations radicales et significatives. Chez les Tcherkesses, aussi bien orientaux qu'occidentaux (*ME I*, pp. 471-78), la structure des trois familles a complètement disparu : les Boratae ne sont plus des «riches», les Nartes sont uniformément des héros combattants. Chez les Tatars de Pjatigorsk (Ibid., pp. 477-78), la famille des Boratae est même éliminée. Chez les Abkhaz (Ibid., p. 478), les Nartes, qui sont au nombre de cent (tous des guerriers), ont la même mère, dénommée Satanay. Même évolution chez les Tchétchènes et les Ingouches (Ibid., pp. 478-84) : à la tripartition fonctionnelle s'est substituée une bipartition moralisante, où une classe représentant la richesse et la vertu s'oppose à une autre, formée de brigands sans scrupules. Enfin, chez les Koumyks et les peuples du Daghestan septentrional (Ibid., p. 484), les Nartes, plus ou moins assimilés à des géants malfaisants, forment un groupe uniforme, sans aucune division.

La leçon à tirer de ces constatations est claire : dès qu'un thème «idéologique» (culturel, mythique, religieux, etc.) passe d'un ensemble *ethno-géographique* à un autre, il se transforme sensiblement. Alors

(36) Georges Dumézil s'est intéressé au sujet dès 1930, époque à laquelle il a publié ses *Légendes sur les Nartes*. Il a également traduit, présenté et annoté *Le livre des héros. Légendes sur les Nartes* (Gallimard, 1965). L'étude de ces récits forme la troisième partie de *Mythe et épopée I* (pp. 441-575 ; présentation des trois familles : pp. 457-66).





La Grèce antique : présence des divinités, affirmation des hommes. Ruines du temple de Zeus à Némée.

qu'un peuple d'origine indo-européenne, les Ossètes, a su conserver pendant des siècles (et même des millénaires) un récit correspondant au thème des trois fonctions, ce même récit, emprunté par des peuples voisins, mais non indo-européens, s'est peu à peu transformé, au point que l'élément caractéristique et fondamental a fini par en être totalement évacué.

le songe de Salomon

«Il y a quelques années, écrit Dumézil, un critique anglais en veine d'humour avait voulu montrer que l'on peut trouver dans la *Bible* autant de scènes trifonctionnelles qu'on veut : cette caricature n'a pas tourné à sa gloire» (*ME I*, p. 632). Ce critique était J. Brough, hébraïsant réputé, professeur à l'Université de Londres. Son article s'intitulait *The Tripartite Ideology of the Indo-Europeans : An Experiment Method.* Georges Dumézil, dans sa réponse (*L'idéologie tripartie des Indo-Européens et la Bible*, in *Kratylos.* Vol. IV, 1959, pp. 97-118), n'a eu aucun mal à faire apparaître ses erreurs et à le défaire de ses illusions.

C'est ainsi que Iahvé, dans ses qualificatifs traditionnels, n'est jamais caractérisé d'une manière évoquant la trifonctionnalité (art. cit., pp. 99-100). D'autre part, contrairement à ce qu'avait affirmé J. Brough, les douze tribus d'Israël n'ont aucun rapport avec les castes indiennes, les classes des Celtes ou les familles nartes. «Lorsque Jacob, au chap. 49 de la Genèse, parle de ses fils, éponymes des douze tribus d'Israël, ses soucis sont (bien) différents». Les trois premiers de ces fils sont maudits pour des raisons diverses. «Les neuf autres sont définis, les uns par l'avenir historique de leur tribu, d'autres par les traits économiques ou géographiques de leur futur habitat, d'autres par ce que sera plus tard leur réputation, d'autres encore par référence à l'étymologie de leur nom» (Ibid., p. 100-02). Jamais, par conséquent, n'apparaît la moindre distinction fonctionnelle. J. Brough avait aussi voulu rapprocher le livre des Juges, avec les quatorze noms qui s'y trouvent, de la geste des Pandava (dans le Mahabharata). Il avait notamment comparé les derniers Juges, Elie-Samuel, et les derniers Rois, Saül-David, avec les couples Mitra-Varuna et Indra-Vayu. Dumézil a montré qu'en fait aucune comparaison structurale en ce sens ne pouvait être faite d'une façon valable (Ibid., pp. 102-04). Quant à Salomon, en qui Brough voyait «une bonne réplique des personnages indo-européens qui réunissent en eux les trois fonctions», son règne se caractérise au contraire par l'absence de victoire et de toute gloire militaire. «Les dons que Dieu accorde à Salomon forment simplement la liste des principaux biens et avantages dont peut jouir un grand roi pacifique» (Ibid., pp. 105-08) (37).

Enfin, J. Brough avait cru recueillir un nombre important de «formules trifonctionnelles». Malheureusement, lesdites formules résultent toujours soit de rapprochements arbitraires entre des textes fort éloignés les uns des autres, soit de véritables contresens et de sollicitations du texte biblique. Brough citait ainsi des triades reposant sur une opposition entre les hommes et Iahvé. Or, dans l'univers indo-européen, les triades doivent être (et sont effectivement) *homogènes* : trois dieux, trois êtres humains, trois actions, trois objets, trois «péchés», etc. De même, à propos des *fléaux* évoqués dans la Bible, J. Brough, pour conforter ses hypothèses, n'avait pas hésité à prendre en considération l'*origine* là où, seule, la *nature* propre importe : il affirmait, par exemple, que la peste est un fléau «de première fonction» parce qu'elle est envoyée par Iahvé, alors qu'une épidémie qui frappe les *corps* est toujours de troisième fonction chez les Indo-Européens (art. cit., 111-16).

(37) Une analyse exhaustive du songe de Salomon se trouve dans *ME I*, pp. 591-95. Signalant le rapprochement fait par M. Geo Widengren entre le Choix de Salomon et le Jugement de Pâris, Dumézil précise que «les influences indo-européennes, presque inexistantes dans la vie du peuple et dans la religion d'Israël, ont dû être plus fortes dans l'idéologie royale comme elle l'a été dans la littérature épique du Proche-Orient» (Ibid., p. 595).

Cette importance extrapolation nous conduit à rappeler les règles rigoureuses (et de bon sens) que Georges Dumézil a fort justement énoncées : «1) Pour qu'on soit en droit de reconnaître une intention de classement trifonctionnel, il faut que les trois termes, dans la syntaxe et plus encore dans la pensée, soient homogènes (trois dons ou qualités d'un dieu, trois prières des hommes, etc.) ; 2) Il faut écarter toute exégèse qui, pour une, à plus forte raison pour deux fonctions, se fonderait sur l'interprétation sollicitée de termes équivoques ou imprécis» (*Les trois fonctions dans le Rig-Véda et les dieux indiens de Mitani*, in *Bulletin de l'Académie royale de Belgique.* Vol. XLVII, pp. 280-81).



8 CONCLUSIONS

A l'époque historique, la tripartition sociale en prêtres-souverains, guerriers et paysans-éleveurs, n'était plus guère *effectivement* représentée que chez les Arya et les Indo-Iraniens. Elle avait pratiquement disparu chez les Grecs, les Scythes et les Romains. On en distinguait à peine quelques survivances chez les Germains. Et si, chez les Celtes, d'après le témoignage de César, les deux classes supérieures existaient encore, la troisième, celle des paysans, fortement endettée, ne présentait pas de caractère structuré et ne jouait plus qu'un rôle de «clientèle» auprès de la féodalité guerrière.

C'est donc essentiellement dans le domaine littéraire et religieux, en étudiant des textes mythologiques, épiques, théologiques ou «historiques», que Georges Dumézil a pu retrouver et analyser les traits caractéristiques de cette *vision tripartie* de la société et du monde.

Il faut également rappeler que les peuples porteurs de cette *idéologie* ont été très vite, et à tous points de vue, séparés les uns des autres. Par la géographie d'abord, donc par les conditions matérielles d'existence : certains se sont établis en Asie et en Inde, dans un climat sub-tropical ; d'autres, comme les Indo-Iraniens, ont occupé des régions semi-désertiques ; certains ont essaimé en Europe du Nord et en Europe centrale, s'adaptant à un climat continental et maritime beaucoup plus frais, mais non moins rude ; quelques uns se sont installés dans les îles de l'Atlantique nord, en Irlande, en Grande-Bretagne, et jusqu'en Islande et au Groënland ; la plupart, enfin, se sont fixés sur le pourtour septentrional de la Méditerranée.

La nature et la date de rédaction des documents à notre disposition sont tout aussi variées. Le Rig-Véda remonte au dixième siècle avant notre ère, tandis que les épopées irlandaises et l'Edda ont été rédigées quelque deux millénaires plus tard, et que les légendes nartes n'ont été recueillies qu'au siècle dernier. Tous ces textes, cependant, renvoient à des traditions bien antérieures, qui se perdent dans la nuit des temps.

Enfin, si les textes latins et surtout indiens ont été relativement peu dénaturés, du moins à l'origine, il est loin d'en être allé de même dans tous les cas. La religion et la mythologie grecque ont été transformées très tôt, tant par des influences étrangères (égéennes d'abord, orientales ensuite) que par le génie créateur et critique des Hellènes. La réforme de Zoroastre a interposé entre nous et l'authentique religion iranienne un écran parfois très opaque. La présence et l'influence romaine ont fortement contribué à réduire notre documentation sur les Celtes. En Europe centrale et chez les Slaves, de nombreuses traditions ont également disparu. En outre, la christianisation de l'Europe a entraîné la destruction méthodique d'une foule de textes vieux-européens et païens, tandis que les récits irlandais et scandinaves subissaient eux aussi, l'influence souvent délétère de la Foi nouvelle.

Pourtant, malgré tous ces avatars historiques, géographiques, socio-culturels et religieux, on ne peut qu'être frappé par la stabilité de certaines structures idéologiques, de certains schémas littéraires, d'une multitude de croyances et d'innombrables rites, en des parties du domaine indo-européen séparées les unes des autres aussi bien dans l'espace que dans le temps. La *permanence de l'idéologie tripartie* fait donc problème. Et Georges Dumézil ne l'a pas dissimulé.

un héritage commun

En 1950, dans sa leçon inaugurale au Collège de France (chaire de Civilisation indo-européenne), Dumézil s'est publiquement interrogé sur les causes et l'origine de la «parenté idéologique» des Indo-Européens. Le *penchant naturel* de l'esprit humain, le *hasard*, l'*emprunt*, sont les trois hypothèses qu'il a tour à tour examinées.

En fait, il est bien évident que la *présence* et la *permanence*, dans le monde indo-européen, d'une structure conceptuelle (représentée notamment par l'idéologie tripartie), et son *absence* totale en dehors de ce monde, excluent toute interprétation universaliste, faisant appel à des *dispositions instinctives* ou à une «raison» communes à tous les peuples. Certes, toute société doit faire face à la triple nécessité de son organisation, de sa défense et de sa subsistance, mais, comme nous l'avons vu, la réponse donnée peut varier considérablement, et il n'y a que dans l'Europe ancienne qu'elle s'est trouvée inextricablement liée à

une vision tripartie de l'ordre des choses et du cosmos. L'explication par le *hasard* n'est pas plus satisfaisante : valable au niveau de l'infiniment petit, qu'il s'agisse de la biologie cellulaire ou de la microphysique, elle ne permet nullement, au niveau historique et humain, de résoudre le problème des origines, et encore moins de la permanence et de la survie. Quant à l'hypothèse de l'*emprunt*, qui ne fait d'ailleurs que repousser le problème, et indépendamment des difficultés insurmontables liées à des filiations et à des cheminements n'ayant mystérieusement laissé aucune trace, si on peut l'admettre pour tel ou tel thème ou dérivation secondaire, elle est rigoureusement inconvenable au plan du vocabulaire global, c'est-à-dire de la langue et du système de pensée.

Georges Dumézil en est alors venu à la conclusion logique qui s'impose : celle d'un *héritage commun* (Leçon inaugurale, p. 11 ; cf. aussi *ME II*, pp. 76-95). Une telle conclusion ouvre des perspectives considérables. Elle conduit (et oblige) en effet à penser que, bien *avant leur dispersion*, les Indo-Européens possédaient, non seulement une même conception de la religion, mais aussi une idéologie royale complexe et nuancée, une théorie de la société, du pouvoir, des rapports des hommes avec les dieux, une littérature épique ; enfin que cette théorie et cette idéologie communes, loin d'être vagues ou diffuses, s'exprimaient en des schémas précis et cohérents, correspondant à une structure mentale spécifique, et suffisamment organisés pour pouvoir survivre (oralement ou par écrit) et réapparaître, modifiés sans doute, mais toujours identifiables, à des siècles ou des millénaires de distance.

«Pour une société, écrit Dumézil, ressentir et satisfaire des besoins impérieux est une chose ; les amener au clair de la conscience, réfléchir sur eux, en faire une structure intellectuelle et un moule de pensée est tout autre chose : dans l'ancien monde, seuls les Indo-Européens ont fait cette démarche philosophique et, puisqu'elle s'observe dans les spéculations ou dans les productions littéraires de tant de peuples de cette famille et chez eux seuls, l'explication la plus économique est d'admettre que la démarche n'a pas eu à être faite et refaite indépendamment sur chaque province indo-européenne après la dispersion, mais qu'elle est *antérieure à la dispersion*, qu'elle est l'oeuvre des penseurs dont les brahmanes, les druides, les collèges sacerdotaux romains sont, pour une part, les héritiers» (*ITIE*, p. 23).

le problème de Loki

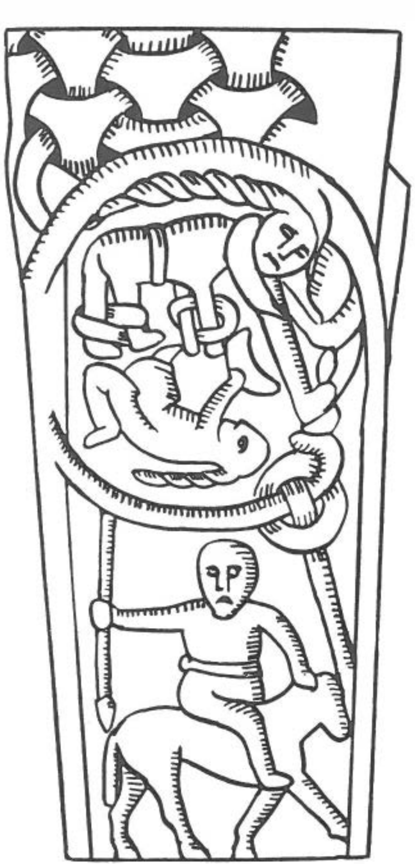
Déjà avec *Loki*, cours professé en 1945-46 à l'Ecole des Hautes Etudes, et publié en 1948, Georges Dumézil avait senti toute la complexité de la question. L'exemple est d'ailleurs suffisamment significatif pour que l'on s'y attarde.

Loki est l'un des plus singuliers des dieux scandinaves. Il intervient dans un grand nombre de récits, mais, d'un autre côté, il semble ne faire l'objet d'aucun culte et ne correspondre à aucune fonction. Entretenant des rapports privilégiés avec Thorr, mais aussi avec Odhinn (dont il est le «frère de serment»), il est tout à la fois l'auxiliaire le plus précieux et le pire ennemi des dieux (on pense au double caractère de Méphisto dans *Faust*). Il s'ébat à son aise dans la mythologie «quotidienne», mais finit par jouer un rôle véritablement cosmique, à l'occasion du meurtre de Baldr et du «crépuscule des dieux» (cf. plus haut). Son identité est elle-même incertaine. «Compté avec les Ases», il ne leur est pas véritablement apparenté. Il est Ase, pourrait-on dire, d'une façon «négative» (peut-être est-il l'«éternel non» de l'*ensemble* dont les Ases sont l'«éternel oui»). En même temps, il est en relation avec le monde d'en bas. Physiquement de petite taille, il a aussi le don des métamorphoses et des déguisements. Il possède au plus haut point l'art de se «débrouiller» et surtout de se défiler. Curieux, fouineur, vantard, dénonciateur, calomniateur, menteur, mauvais joueur, il n'éprouve aucun sens de l'honneur, et n'a même pas le souci de sa propre dignité. Finalement, comme nous l'avons dit, il participe à la fin du monde aux côtés des forces du mal (*Loki*, pp. 17-21 & 164-68). C'est donc à juste titre que Georges Dumézil a évoqué son caractère «démoniaque» (*DG*, p. 93).

Or, dans la tradition des Ossètes, on trouve chez les Nartes un personnage qui semble être l'homologue de Loki : c'est Syrdon. (*Loki*, pp. 169-76). Il est «le type même, la mesure de l'intelligence rusée» (Ibid., p. 180). Sa naissance a un caractère diabolique : d'après un récit de l'Ossétie du sud, sa mère est une diablesse (*xaeiraeg*), qui est devenue enceinte par malédiction. Ses rapports avec les Nartes sont non moins ambivalents que ceux de Loki et des Ases. Il est, lui aussi, et au sens propre, le *mauvais génie.* Mais surtout, Syrdon joue, dans la mort du héros Soslan-Sozryko, le même rôle que Loki dans la mort de Baldr. Ce dernier ne pouvait être blessé par aucun objet, sauf par le gui. Loki, ayant appris ce secret par la ruse, fait tuer Baldr par l'aveugle Hödhr. Après quoi, les Ases le punissent en le suppliciant. Chez les Nartes, le schéma est le même. Soslan est invulnérable dans toutes les parties de son corps, sauf dans une : ses genoux. Pour jouer, les Nartes lancent un jour contre lui une grande roue dentée, qu'ils font dévaler au flanc d'une colline : Soslan n'a aucun mal à «bloquer» le projectile. Mais Syrdon, qui a surpris le secret de son invulnérabilité, fait en sorte que la roue atteigne Soslan aux genoux. Celui-ci meurt les jambes tranchées. En représailles, les Nartes font supplicier Syrdon.

«Il est aisé, écrit Dumézil, de vérifier que Loki et Syrdon jouent dans ces deux sombres histoires des rôles homologues. L'un comme l'autre poursuit de sa haine le jeune et sympathique héros. L'un comme l'autre tue par procuration, n'est que le *râdhbani*, le «meurtrier par conseil», et non l'exécutant, le *handbani.*







En haut à gauche : après la mort de Baldr, les Ases se lancent à la poursuite de Loki (d'après G. Thorix. Mythologie nordique, *op. cit.). Rattrapé par les dieux, Loki fut enchaîné dans une caverne. Un serpent fut placé au-dessus de sa tête afin que son venin retombât sur son visage. Mais la femme de Loki, Sigyn, vint à son aide et recueillit le venin dans une coupe. Scène représentée ci-contre (dans la partie supérieure du dessin : Thorr, Odhinn, Freyr). Ci-dessus : Loki et Sigyn (d'après Eckart Peterich.* Kleine Mythologie, *op. cit.).*

Pour cela, l'un comme l'autre use de son don de métamorphose (..) Enfin, comme Loki, Syrdon a commis, par ce crime et par la froide haine dont il fait montre ensuite, son imprudence suprême : de même que Loki est saisi et supplicié par les Ases, on voit soit Soslan, avant d'expirer, soit le cheval de Soslan, soit plus généralement l'ensemble des Nartes mettre Syrdon à mort et l'enterrer de façon ignominieuse» (*Loki*, pp. 242-43).

Parvenu à ce point de la comparaison, Georges Dumézil pose la question qui surgit inévitablement : comment expliquer cette parenté, et même cette *homologie* entre Loki et Syrdon ? Comment expliquer une telle similitude au sein de peuples aussi différents que le sont les Ossètes et les Germains ?

d'où vient la similitude ?

On se trouve en fait devant un «quadrille d'hypothèses» : «Loki et Syrdon ont-ils été l'un et l'autre hérités, conservés par les Ossètes et par les Scandinaves à partir d'un même prototype datant soit de l'unité indo-européenne, soit d'une unité partielle ultérieure où futurs Ossètes et futurs Scandinaves se seraient encore trouvés associés ? Loki a-t-il été directement ou indirectement calqué sur Syrdon par les Scandinaves ou leurs ancêtres, ou Syrdon calqué sur Loki par les Ossètes ou leurs ancêtres —et cela soit par emprunt de société à société, soit par fusion de sociétés, de tribus nomades, comme il a dû s'en produire dans les steppes de l'Europe orientale ? Loki et Syrdon ont-ils été l'un et l'autre empruntés au folklore ou à la mythologie, conservée ou aujourd'hui disparue, d'un même troisième peuple ? Les analogies d'organisation sociale, de civilisation matérielle et morale qui ont existé entre les Ossètes (ou les Scythes) et les Scandinaves (ou les Germains) permettent-elles de concevoir la formation indépendante de ces deux personnages du même type et des légendes où ils interviennent ? » (*Loki*, p. 247).

La première hypothèse semble *a priori* à rejeter. Aucune autre mythologie que celles des Ossètes et des Germains ne semble en effet, du moins dans l'état actuel de nos connaissances, comporter de personnage comparable à Syrdon-Loki (38). D'autre part, aucune unité partielle n'a spécialement réuni les futurs

(38) Le seul personnage rappelant Loki et Syrdon appartient à l'épopée irlandaise, et plus spécialement au cycle des Ulates. C'est Bricriu (ou Bricne) *Nemthenga*, c'est-à-dire Bricriu «à la langue venimeuse». Serviteur et messager des Ulates, il est aussi menteur, insolent, cupide et injurieux. Sa grande joie consiste «à semer la discorde entre les chefs, entre les clans, entre les femmes» (*Loki*, p. 258). Mais la ressemblance s'arrête là, car il y manque un trait essentiel : Bricriu ne joue aucun rôle dans la mort de quiconque. Aucun épisode de sa vie n'est d'ailleurs superposable à ceux que l'on trouve dans le dossier Loki-Syrdon.

Germains et les futurs Indo-Iraniens (à plus forte raison les futurs Ossètes), à l'exclusion des Indo-Aryens. Malheureusement les hypothèses suivantes ne sont pas plus satisfaisantes. On a évoqué, comme «peuple intermédiaire», les Goths orientaux, qui rôdèrent un temps sur les bords de la mer Noire. Cette thèse fut soutenue, entre autres, par Axel Olrik et Gustav Neckel, avec des arguments d'une telle fragilité qu'aucun chercheur ne se risquerait aujourd'hui à les reprendre. En outre, si l'on constate entre les deux récits une correspondance générale *complète*, qui permet d'exclure le hasard, «il n'en reste pas moins que, si l'on confronte terme à terme les parties les plus évidemment homologues des deux dossiers, jamais il n'y a de ces superpositions rigoureuses qui commandent ou recommandent l'explication par l'emprunt» (*Loki*, p. 251). Le procédé employé au cours du jeu fatal, en particulier, n'est pas le même ; dans un cas, l'invulnérabilité tient à la neutralisation des objets normalement dangereux (sauf un), dans l'autre au corps même du héros (sauf en un endroit).

Reste la dernière hypothèse, qui met en rapport la création spontanée du personnage de Loki-Syrdon avec les conditions matérielles et morales d'existence des Germains et des Ossètes. Le moins que l'on puisse dire est qu'elle n'apparaît guère convaincante. Les similitudes d'organisation sociale (intensité de la vie collective, fréquence des grandes réjouissances populaires, casuistique des présences masculines et féminines, rivalités et concours, présence de «bandes guerrières» habituées à la chasse et aux razzias, utilisation des talismans et des objets magiques, etc.) sont indéniables. Elles peuvent, à la rigueur, expliquer des ressemblances de caractère et de conduite, mais en aucun cas «l'identité des rôles que les légendes attribuent à Loki et à Syrdon dans le meutre d'un «bon héros», Baldr ou Soslan. Il y a là une affabulation devant laquelle les considérations de sociologie structurale sont impuissantes» (*Loki*, p. 266).

«Finalement, conclut Dumézil, nous n'avons aucun moyen d'expliquer entièrement le parallélisme Loki-Syrdon. Nous restons avec des constatations négatives : les deux dossiers ne sont pas séparables, mais ne paraissent pas dériver d'un prototype commun, ni non plus dériver l'un de l'autre ; et pourtant de simples considérations de structure sociale ne suffisent pas à rendre compte de l'aspect fraternel qu'ils présentent» (*Loki*, p. 266).

On voit, par ce seul exemple, les difficultés que soulèvent la comparaison, et la nécessité qu'il y a de toujours procéder avec la plus grande prudence. Cela dit, Georges Dumézil, qui n'a pas repris récemment l'étude du «problème Loki», semble s'être orienté vers la solution de l'*héritage commun* qui, même dans ce cas précis, et compte tenu des réserves mentionnées plus haut, apparaît indéniablement comme la plus logique et la plus satisfaisante. La leçon inaugurale prononcée au Collège de France et, plus récemment, *Mythe et épopée II* (à propos du dossier Starkadhr-Héraklès-Ciçupala) prennent en tout cas position en ce sens.

résurgence de l'idéologie

Un dernier problème, peut-être encore plus déroutant que les autres, a trait, non plus seulement à la *permanence* de l'idéologie tripartie, mais bien à sa *résurgence* à telle ou telle période de l'histoire des peuples néo-indo-européens, c'est-à-dire à des époques où, la trace et le souvenir en ayant disparu, on pouvait la croire définitivement oubliée.

Les structures de la société médiévale sont à cet égard très caractéristiques. Durant tout le moyen âge européen, on assiste en effet à une nette résurgence de la tripartition fonctionnelle dans le domaine *social* : la société se partage entre les *clercs*, qui prient et détiennent seuls le savoir (*oratores*), les *barons*, qui veillent par les armes à la défense et à la sauvegarde de l'ensemble de la communauté (*bellatores*), et les *paysans* (*laboratores*) qui assurent sa subsistance. Cette répartition s'opère surtout entre le VIIIème et le XIème siècle, époque à laquelle l'aristocratie se constitue en classe militaire, où les clercs forment une véritable caste cléricale et où la condition paysanne s'uniformise au niveau des serfs (cf. Jacques Le Goff. *La civilisation de l'Occident médiéval.* Arthaud, 1964. pp. 317-25). A partir du XIIIème siècle, le schéma se modifie quelque peu, du fait de l'essor urbain et de l'apparition de la «classe trouble-fête des marchands, qui marque le passage d'une économie fermée à une économie ouverte» (Jacques Le Goff. op. cit., pp. 325-26). Au XIVème siècle, on lit dans un sermon anglais : «Dieu a fait les clercs, les chevaliers et les laboureurs ; mais le démon a fait les bourgeois et les usuriers». Cependant, la triade classique de l'Ancien régime (clergé, noblesse, Tiers-Etat) connaîtra dans toute l'Europe, jusqu'à la fin du XVIIIème siècle, la fortune que l'on sait. Et les Etats-Généraux de 1789 seront probablement «la dernière et la plus spectaculaire manifestation de la théorie des trois états» (Georges Dumézil, entretien avec *Nouvelle Ecole*. art. cit., p. 43).

les psychismes

Sans vouloir apporter une réponse définitive à toutes les questions qui se trouvent ainsi soulevées, on peut s'essayer à conclure. Au départ, il n'est plus possible de mettre en doute l'existence d'un héritage commun, comprenant aussi bien les fondements de l'idéologie tripartie que ses applications dans les domaines variés de la religion, de la théologie, de la sociologie, de la littérature, de la politique et du droit. Des traces de cette idéologie commune aux Indo-Européens d'avant la dispersion subsistent soit dans la

religion (théologie et rituels), soit dans la mythologie, soit dans la littérature, soit dans le folklore. On en trouve des témoignages concordants chez des peuples aussi éloignés les uns des autres que les Scandinaves et les Romains, les Irlandais et les Indo-Aryens, ces survivances constituant l'un des arguments les plus puissants dont nous disposions concernant la permanence des *psychismes* fondamentaux, en dépit des variations sociales et des transformations de *mentalités.*

La réappartition du phénomène triparti au moyen âge (voire à l'époque moderne), sa survie dans des domaines encore insuffisamment inventoriés, fait problème d'une façon plus singulière. Elle n'est cependant pas inexplicable. L'idéologie tripartie n'est pas sortie toute armée du cerveau de quelque penseur isolé. Elle n'a pas été plaquée sur une réalité toujours changeante pour enfermer celle-ci dans un cadre dogmatique ou abstrait. Elle est au contraire (et à l'instar d'une certaine philosophie grecque) profondément réaliste et profondément *naturaliste.* Traduisant une réflexion sur le réel aussi bien que sur l'indicible, elle exprime la façon *spécifique* dont les peuples indo-européens ont, de tous temps, répondu aux nécessités qu'exige un ordre social harmonieux, en étendant cette réponse à tous les domaines de la pensée et de la vie. Elle est le fruit d'une certaine façon d'être et d'appréhender l'univers. Elle constitue, aujourd'hui comme hier, une *leçon.*

renouvellement des «humanités»

Il est encore beaucoup trop tôt pour dresser un bilan de l'oeuvre de Georges Dumézil. Celui-ci reste, fort heureusement, en pleine activité, et l'on peut seulement souhaiter la parution rapide des passionnants ouvrages qu'il a déjà eu l'occasion d'annoncer, lesquels, espérons-le, seront encore suivis de beaucoup d'autres. On peut néanmoins émettre quelques réflexions provisoires en considérant le chemin, déjà considérable, parcouru depuis les recherches «frazériennes» du *Festin d'immortalité* et de *Flamen-Brahman*, corrigées dès *Mythes et dieux des Germains*, jusqu'aux architectures monumentales de *La religion romaine archaïque* et de la série des *Mythe et épopée.*

Notre admiration et notre reconnaissance vont d'abord à l'homme et au savant. Présenter ne serait-ce qu'un aperçu des travaux de Georges Dumézil n'est certes pas chose aisée : telles sont la sûreté et l'étendue de la documentation, la finesse de l'interprétation, la rigueur de la démarche intellectuelle, que l'on craint à chaque instant d'en trahir l'esprit par des simplifications ou des généralisations abusives. Et le fait est que, lorsque l'on sait que Georges Dumézil, outre le bagage classique de l'universitaire français, s'est également initié au sanskrit, à l'iranien, au norrois et au vieil-islandais, pour ne rien dire ici de sa parfaite connaissance des langues du Caucase, on ne peut qu'admirer, et aussi sourire des revendications naïves de ces auteurs contestataires qui prétendent pénétrer et apprécier des civilisations et des cultures étrangères, dont ils ignorent aussi bien la langue que la littérature et l'histoire.

Le premier bénéfice que l'on peut retirer de l'oeuvre de Dumézil est d'ordre intellectuel et littéraire. On s'en tenait, jusqu'à une date récente, à une conception fort étroite des «humanités», qu'on limitait essentiellement au latin et au grec. Cette formation classique qui, dans ce qu'elle eut de meilleur, conserve certainement sa valeur, ne s'en ramenait pas moins trop souvent, il faut bien le dire, à de pénibles déchiffrements de textes où tous les aspects de *civilisation* étaient escamotées. Quant aux autres cultures européennes, elles étaient purement et simplement ignorées, au point qu'il était parfois de bon ton d'afficher plus que du dédain à l'égard des littératures celtiques et germaniques (pour ne citer que celles-là), considérées comme plus ou moins «primitives» et «barbares». L'immense mérite de Georges Dumézil est d'avoir fait apparaître la tragique insuffisance d'une telle perspective, et d'avoir restitué à l'héritage européen les oeuvres de l'Inde antique, de la Perse, du Caucase, les admirables épopées irlandaises, l'extraordinaire poésie des Vikings, en montrant tout ce qui unissait, au niveau le plus profond, des oeuvres, des mentalités et des sensibilités en apparence si disparates.

une civilisation

Les aspects scientifiques sont plus importants encore : ce sont eux, probablement, que les générations futures retiendront. Le comparatisme linguistique indo-européen, inauguré en Allemagne par Franz Bopp, et illustré en France notamment par Antoine Meillet, avait déjà permis de s'affranchir des *limites de l'écriture* et de reconstituer un état de langue antérieur à celle-ci. Cependant (le célèbre article de Meillet sur *La religion indo-européenne* le démontre amplement), on était alors bien loin d'imaginer que les peuples indo-européens, faisant leur apparition dans l'histoire, avaient en commun beaucoup plus que ce *langage* dont on s'accordait à reconnaître la souplesse, la richesse et, d'une façon générale, l'excellente adaptation à la pensée abstraite. Lorsqu'on examine maintenant la question, à la lumière des travaux entrepris dans le sillage de l'oeuvre de Dumézil, il peut certes paraître extraordinaire que nul, à l'époque, ne se soit avisé de ce qu'une telle langue ne pouvait pas ne pas s'être forgée dans tout un contexte religieux, politique, social, culturel, bref dans un contexte de *civilisation.* Mais on ne peut pas toujours brûler les étapes..

Georges Dumézil n'a cessé de s'élever contre cette idée simpliste qui faisait des Indo-Européens des origines, un peuple certe dynamique, possesseur d'une *technique* avancée (métallurgie, usage du cheval,

etc.), mais n'ayant qu'une organisation sociale rudimentaire, une littérature embryonnaire, et une religion primitiviste, à base de *mana* et peut-être de *totem*. Il écrit, au sujet des seuls Romains : «*L'idéologie* romaine.. est d'une bonne qualité intellectuelle. Si ceux qui la pratiquaient, aux premiers siècles de la Ville et jusqu'assez avant dans les temps républicains, n'ont pas éprouvé le besoin ou n'ont pas eu le talent de lui donner une expression littéraire du niveau des hymnes védiques, elle n'en était pas moins riche, nuancée, structurée, habile à la distinction et à l'agencement, apte à fournir à l'organisme social une justification déjà philosophique de lui-même et aussi du monde, dans la mesure limitée où le monde l'intéressait» (*IR*, p. 10).

Dumézil a encore mis en lumière l'existence d'une théorie de la *souveraineté* et du pouvoir royal chez les Indo-Européens, et montré que la royauté n'était pas chez eux liée à des rites magiques et des cultes de fécondité, mais bien le fruit d'une longue réflexion sur les rapports devant exister entre les fonctions. Emile Benveniste, de son côté, a prouvé, par l'étude des champs sémantiques d'un certain nombre de notions (*Le vocabulaire des institutions indo-européennes.* 2 vol. Minuit, 1969), que les Indo-Européens avaient aussi en commun toute une sociologie de l'économie, de la parenté, du pouvoir et du droit. Enfin, l'existence d'une littérature indo-européenne antérieure à la dispersion, déjà pressentie par Stig Wikander, est désormais assurée (cf. *Mythe et épopée II*), et il ne reste plus qu'à attendre, entre autres, les résultats des travaux de M. J.H. Grisward sur le cycle arthurien français.

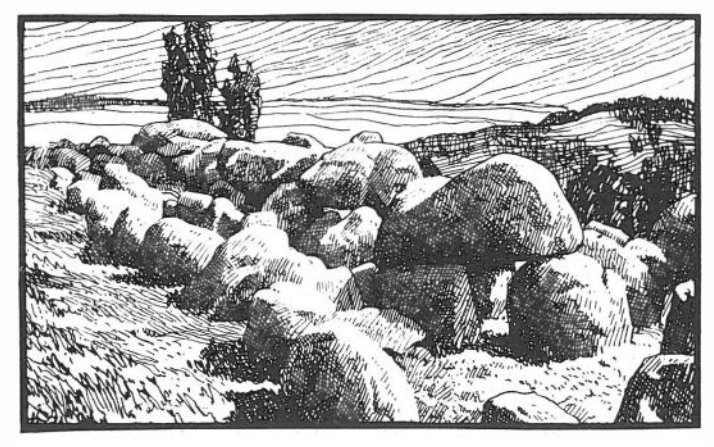
C'est donc bien une *civilisation commune* dont l'unité de langue était seulement l'indice, que nous voyons apparaître au fil des ouvrages de Georges Dumézil, comme ces cités ensevelies dont on devinait à peine la présence, et qu'on voit apparaître peu à peu, dans toute leur splendeur, sous la pioche des archéologues. Cette civilisation est celle dont Georges Dumézil aura été l'un des principaux *inventeurs*, et dans les ruines de laquelle il a *guidé* ses élèves de l'Ecole des Hautes Etudes et du Collège de France. C'est également celle dont nous procédons et dans laquelle nous nous reconnaissons.

En dépit de son ampleur et de son importance, l'oeuvre de Georges Dumézil reste encore mal connu. Un certain public, pourtant cultivé, l'ignore, et l'étudiant en Lettres peut très bien parcourir son «*cursus* universitaire» sans entendre jamais parler de lui. Il y aurait beaucoup à dire à ce sujet, mais ce serait sortir du cadre que nous nous sommes fixés. Nous avons surtout voulu, en rédigeant la présente étude (la seule, à notre connaissance, existant à l'heure actuelle en français), remédier à cet état de choses, donner quelques coups de projecteur et ouvrir de nouvelles perspectives. Si nous avons donné au lecteur le désir d'en savoir davantage et de s'aventurer plus avant dans cet oeuvre, nous estimerons avoir atteint notre but. ■

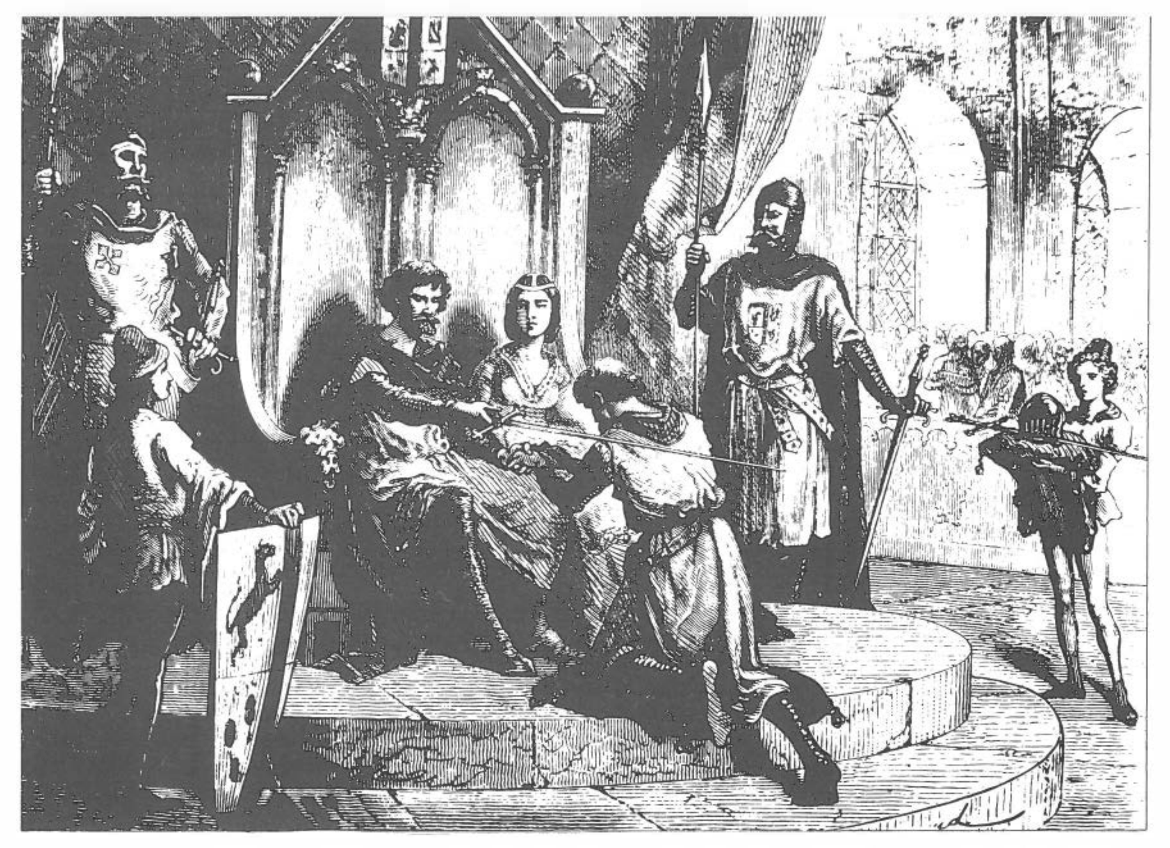
Jean-Claude RIVIERE



*Jean-Claude Rivière, professeur agrégé de grammaire, est actuellement chargé d'enseignement à la faculté des Lettres de l'Université de Nantes. Après avoir terminé une édition critique des Pastourelles anonymes françaises des XIIème et XIIIème siècles, il travaille, sous la direction de M. Charles Rostaing (*Frédéric Mistral au jour le jour*, 1968), à une étude sur le vocabulaire poétique de Mistral. Il est également l'auteur d'un cours (*Littératures et mythes du moyen âge*), professé à Nantes en 1970-71, portant, d'une part, sur l'oeuvre et la méthode de Georges Dumézil, d'autre part, sur les interprétations données au mythe médiéval du Graal (à travers Chrétien de Troyes et ses successeurs) par comparaison avec les mythes indo-européens, et plus particulièrement celtiques.* ■



Tombe mégalithique près de Thuine (d'après Siegfried Radner. Urheimat und Weg des Kulturmenschen. *Eugen Diederichs, éd. Jena, 1931).*



Cérémonie de l'hommage féodal. Gravure d'Emile Bayaud, d'après G. Burgun (Coll. Viollet).

J. H. GRISWARD

TROIS PERSPECTIVES MEDIEVALES

1. DES «TROIS FONCTIONS» AUX «TROIS ETATS»

L'Occident médiéval a connu, chéri et diffusé sous de multiples formes une image tripartie de la société qui distinguait les *oratores*, les *bellatores* et les *laboratores*, respectivement les «prêtres», les «guerriers», et les «travailleurs» (1). Plus qu'à la description d'une réalité sociale vécue, ces trois *états* (qui ne représentent ni des classes, ni à proprement parler des ordres) semblent avoir répondu et correspondu à un modèle idéal, structuré et hiérarchisé, utilisé à des fins idéologiques, propagandistes, à la fois par le pouvoir royal et par la puissance ecclésiastique (cf. Jacques Le Goff. *Note sur société tripartie, idéologie monarchique et renouveau économique dans la chrétienté du IXème au XIIème siècles*, in *L'Europe aux IXème-XIème siècles*, pp. 63-71). Cette tripartition est très explicitement *fonctionnelle* en ce sens que chaque catégorie est définie par une «fonction» spécifique :

«*Les laboratores* sont ceux qui, par leur travail, procurent notre subsistance ; les *oratores* sont ceux qui intercèdent pour nous auprès de Dieu ; les *bellatores* sont ceux qui protègent nos villes et défendent notre sol contre l'armée de l'envahisseur. En vérité, le laboureur doit travailler pour nous nourrir, le soldat lutter contre nos assaillants, et le serviteur de Dieu prier pour nous et combattre spirituellement des ennemis invisibles» (*Qui sunt oratores, laboratores, bellatores*, texte anglo-saxon d'Aelfric, à la fin du Xème siècle) (2).

Deux siècles plus tard, Etienne de Fougères écrira :

«Li clerc deivent por tous orer ;
«Li chevalier sans demorer
«Deivent defendre et ennorer,
«Et li paisant laborer» (3).

(1) Le titre de cette première partie, tout comme la matière qui la constitue, est emprunté à un article pénétrant et suggestif de J. Batany : *Des «trois fonctions» aux «trois états» ?*, in *Annales*, 1963, pp. 933-38.

(2) Cité et traduit par Marguerite-Marie Dubois : *Aelfric, sermonnaire, docteur et grammairien*, pp. 63-71.

(3) «Les clercs doivent prier pour tout le monde ; les chevaliers doivent à tout instant être prêts à défendre et à se conduire en hommes d'honneur, et les paysans cultiver la terre» (cité par J. Batany, art. cit. p. 933).

Or, ce schéma triparti, si familier qu'il nous semble avoir toujours existé, n'apparaît en réalité dans l'Europe du moyen âge qu'à la fin du XIème siècle ! Il surgit brusquement en Angleterre, dans une traduction en anglo-saxon du *De Consolatione philosophiae* de Boèce réalisée par le roi Alfred le Grand. Le passage en question, qui constitue un ajout par rapport à l'original, déclare qu'un roi doit posséder *gebedmen & fyrdmen & weorcmen,* «des hommes de prière, des hommes de guerre, des hommes de travail» (4). Le thème resurgit et fleurit aux environs de l'an mille, toujours sur le domaine anglo-saxon ; on le rencontre chez le moine Aelfric (*Qui sunt oratores, laboratores, bellatores,* Lettre en latin à Wulfstan, *De vetere et novo testamento*) et chez Wulfstan (*Institutes of Polity*) (5). De là, il passe sur le continent, où il est attesté pour la première fois sous sa forme canonique (6) dans le *Carmen ad Robertum regem* (1025-27), poème latin dédié au roi Robert le Pieux par l'évêque de Laon Adalbéron. Quelque dix années après, le voilà repris dans un discours prêté à Gérard de Cambrai et que rapportent les *Gesta episcopum cameracensium.* Thème littéraire, bientôt lieu commun, ce type de classification va désormais s'épanouir et se retrouver dans de nombreuses oeuvres tant en langue latine qu'en langue vulgaire.

dans le monde anglo-saxon

Le simple énoncé des faits, nécessairement sommaire dans le cadre d'un article, ne saurait suffire à suggérer au lecteur la multiplicité et la complexité des problèmes soulevés par l'«innocente» triade médiévale : *oratores, bellatores, laboratores.* Les mots eux-mêmes font difficulté : le terme de *laboratores* désigne-t-il l'ensemble de la masse paysanne ou, comme le croit Jacques Le Goff, une «élite», un *méliorat* paysan (art. cit., pp. 68-70) ? Au delà de la nomenclature, la question se pose du *pourquoi* de l'«invention» d'un tel schéma en ce moment précis de l'histoire européenne, des motifs et des mobiles qui justifient sa diffusion et son succès, de l'adéquation ou de l'inadéquation de cette structure à un réel plus complexe, de la conscience même que le monde médiéval pouvait avoir de sa propre structure sociale et des relations entre cette dernière et la représentation schématique qu'on lui en proposait. Autant de questions qui passionnent autant qu'elles divisent à l'heure actuelle les chercheurs. Mais seul importe à notre propos l'irritant et captivant problème des origines, en quelque sorte le *comment ?* .

Le schème triparti, tel qu'il apparaît aux IXème et Xème siècles dans le monde anglo-saxon, est *inconnu des textes carolingiens ou pré-carolingiens.* Sa brusque apparition constitue présentement une énigme. A

(4) Ibid., p. 934.

(5) On trouvera tous ces textes, accompagnés d'une traduction française, dans la thèse de Marguerite-Marie Dubois, op. cit., pp. 209-13.

(6) Un texte d'Abbon de Fleury, daté de 995 environ, peut être considéré comme une forme imparfaite (embryonnaire ?) du thème de la société tripartie (cf. Jacques Le Goff, art. cit., pp. 64-65).





Oratores, bellatores, laboratores : *les trois fonctions au moyen âge. Ci-dessus : figure de chevalier normand. A droite : scènes de la vie paysanne. Miniature tirée du Livre des Profits champêtres (Roger-Viollet).*

l'occasion d'exposés ou d'interventions faits au cours du séminaire de recherches qu'il anime au Collège de France sur le thème *Réalité et idéologie dans la classification sociale aux XIème et XIIème siècles*, le professeur Georges Duby a défendu très habilement la thèse de l'origine pour ainsi dire «autochtone» du fameux schéma, lequel serait la résultante d'une évolution des systèmes de classement en vigueur dans l'univers carolingien et pré-carolingien : le schéma médiéval serait ainsi né de la combinaison, de l'interpénétration et de la reconstruction sous diverses influences (ecclésiastiques, monarchiques, économiques) de schémas ternaires du type *monachi/clerici/laici*, et de schémas binaires tels que *servi/liberi*, *pauperes/potentes*, *oratores/bellatores*. L'hypothèse a de quoi séduire et son défenseur ne manque ni d'arguments ni d'ingéniosité. Elle se heurte toutefois à des obstacles sérieux, dont le moindre n'est pas l'éclairant parallèle qu'offre à la théorie médiévale des «trois états» la traduction indienne des *varna* où *brahmana*, *ksatriya* et *vaiçya* forment une structure trifonctionnelle symétrique de l'ensemble hiérarchisé des *clercs*, *chevaliers* et *paysans* du moyen âge occidental.

L'homologie entre les deux traditions, médiévale d'une part, indienne d'autre part, invite quasi naturellement à formuler le problème en termes «dumeziliens». Dans l'article auquel nous avons à plusieurs reprises fait référence, J. Batany a clairement posé l'alternative à laquelle nous ne pouvons échapper : «Il faut.. ou bien accepter les thèses de M. Dumézil et admettre une origine commune, ou bien accepter celle de ses adversaires et admettre qu'il s'agit toujours de coïncidences» (7).

postuler une filiation

Or, de plus en plus fragile est la position de ceux qui refusent de voir dans le schéma trifonctionnel une représentation propre aux peuples indo-européens et ne considèrent celui-ci que comme une *structure anthropologique* révélée dans n'importe quelle société par un niveau donné de développement (8). Toutes les tentatives menées jusqu'à ce jour pour découvrir hors du domaine indo-européen (et de sa sphère d'influence) un système social similaire ont avorté. Si donc l'image tripartie n'est pas une création originale de la pensée médiévale, il ne reste d'autre recours que de postuler une filiation entre l'idéologie indo-européenne des «trois fonctions» et la doctrine médiévale des «trois états» (9). Assurément, l'état actuel de la documentation ne permet pas de produire l'écrit qui fournirait la preuve irréfutable en faveur de la thèse dumézilienne, le texte qui puisse servir de jalon, de point de repère insoupçonnable «indiquant la voie par où le vieux schéma triparti aurait pu parvenir jusqu'à l'Angleterre d'Alfred et d'Aelfric» (10). A tout le moins les travaux de Dumézil ont-ils montré la persistance de l'idéologie et de la structure sociale indo-européennes jusque dans la Germanie médiévale *(Le Rigsthula et la structure sociale indo-européenne*, in *Revue de l'histoire des religions.* Vol. CLIV, 1958, pp. 1-9), et suffisamment établi que «le tableau triparti de la société celtique recouvre exactement le tableau, réel ou idéal, des sociétés indo-iraniennes» (*L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, pp. 11-12). Il paraît donc plus raisonnable d'admettre avec des chercheurs aussi autorisés que J. Batany, Jacques Le Goff et.. Georges Dumézil lui-même, que le schème trifonctionnel *oratores*, *bellatores*, *laboratores* représente une authentique résurgence, dans l'Occident médiéval chrétien, de la primitive idéologie des Indo-Européens. D'une part, en effet, les «trois états» ne constituent pas la seule expression de l'idéologie trifonctionnelle que le moyen âge ait conservée, d'autre part comment ne pas croire à la puissance de la tradition orale lorsque l'on voit les Ossètes du Caucase préserver dans leur épopée, et jusqu'au coeur du XXème siècle, l'antique structure idéologique de la société (cf. *Mythe et Epopée I*) ? Hérité de traditions celtiques, peut-être également germaniques, véhiculé dans le moule commode d'une formule («une sorte de proverbe», écrit J. Batany) ou la leçon d'un récit, d'une légende, d'un conte, le schéma triparti a survécu, pour ainsi dire momifié, sur le territoire anglo-saxon jusqu'au jour où des raisons complexes, très probablement politiques, ont entraîné sa *réanimation* (11), celle-ci peut-être facilitée, ainsi que le suggèrent J. Batany et Georges Dumézil, par la vogue des idées platoniciennes avec lesquelles il n'était pas sans parenté.



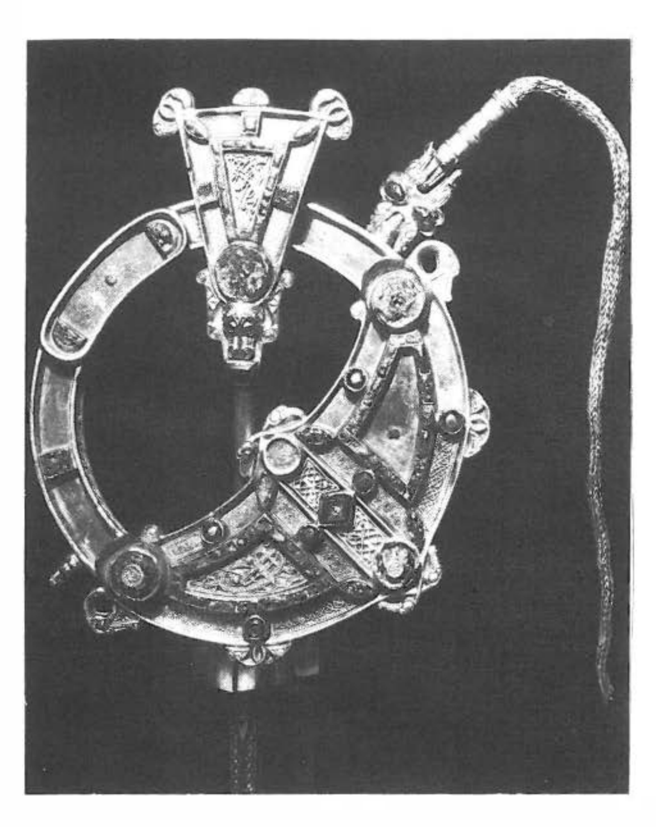
(7) J. Batany, art. cit., p. 934.

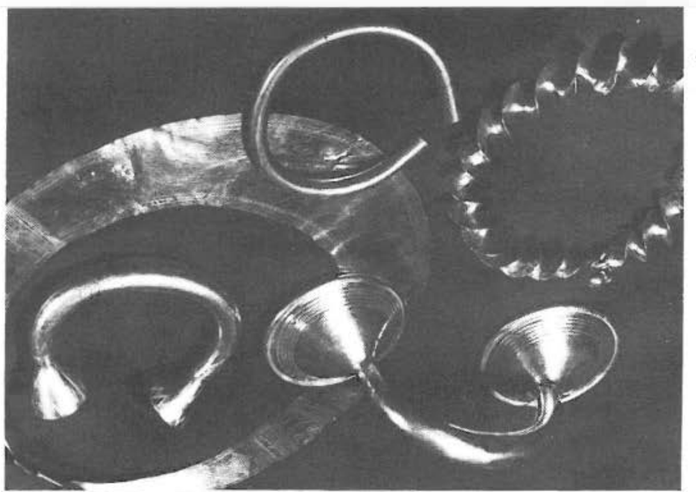
(8) Cf. discussion et références dans : J. Batany, art. cit.

(9) J. Batany, art. cit., p. 936. Cf. également Georges Dumézil, in *Annales*, 1958, p. 724, n. 1 ; et ici même *Georges Dumézil répond aux questions de «Nouvelle Ecole»*, in *Nouvelle Ecole* n° 10 (septembre-octobre 1969), p. 43.

(10) J. Batany, art. cit., p. 936.

(11) «..une sorte de réanimation», écrit Georges Dumézil (*Mythe et épopée I*, p. 628).







Bijoux celtiques. A gauche : grande broche découverte à Tara (important site irlandais lié au culte païen de la déesse Maeve). En haut : ornements en or datant de l'âge du Bronze (usage ornemental ou cultuel). Ci-dessus : disque de bronze émaillé, trouvé à Ballinasloe (Co. Galway, Irlande) en 1959 (d'après Anne Ross. Everyday Life of the Pagan Celts. *B.T. Batsford Ltd., éd. London, 1970).*

2. DES TALISMANS FONCTIONNELS DES SCYTHES AU CORTEGE DU GRAAL

Le *Conte du Graal* ou *Perceval* est, pour reprendre les termes de Jean Frappier, «l'une des oeuvres les plus fascinantes et les plus énigmatiques du moyen âge» (*Le roman breton, Perceval ou le conte du Graal.* CDU, 1953. p. 110). Ecrit par Chrétien de Troyes entre 1181 et 1190 (et demeuré inachevé), ce roman raconte l'étrange itinéraire matériel et spirituel, qui conduit un jeune sauvageon à réaliser la vocation prestigieuse que le destin lui avait jalousement réservée. Histoire d'une initiation, d'une quête, d'une conquête, le *Conte du Graal* s'articule autour d'un épisode central sur lequel ont pâli, et continuent de pâlir, comme envoûtées, des générations de médiévistes.

Après diverses aventures, héroïques, tendres ou cocasses, Perceval arrive un beau soir dans un singulier château. Il y est reçu le plus courtoisement du monde par un prud'homme à demi paralysé (*mehaigné*). A peine a-t-il eu le temps d'échanger quelques mots avec son hôte que survient un *valet* porteur d'une épée magnifique ; il s'agit d'une arme magique que le maître du château remet à son visiteur comme lui ayant été «vouée et destinée». Le jeune homme remercie et la conversation reprend. Paraît alors un étrange cortège :

«Tandis qu'ils causent à loisir paraît un valet qui sort d'une chambre voisine, tenant par le milieu de la hampe une lance éclatante de blancheur. Entre le feu et le lit où siègent les causeurs il passe, et tous voient la lance et le fer dans leur blancheur. Une goutte de sang perlait à la pointe du fer de la lance et coulait, vermeille, jusqu'à la main du valet qui la portait (..) Alors viennent deux autres valets, deux forts beaux hommes, chacun en sa main un chandelier d'or niellé ; dans chaque chandelier brûlaient dix cierges pour le moins. Puis apparaissait un graal, que tenait entre ses deux mains une belle et gente demoiselle, noblement parée, qui suivait les valets. Quand elle fut entrée avec le graal, une si grande clarté s'épandit dans la salle que les cierges pâlirent, comme les étoiles ou la lune quand le soleil se lève. Après cette demoiselle en venait une autre, portant un tailloir (12) d'argent. Le graal qui allait devant était de l'or le plus pur ; des pierres précieuses y étaient serties, des plus riches et des plus variées qui soient en terre ou en mer ; nulle gemme ne se pouvait comparer à celles du graal. Tout ainsi que passa la lance devant le lit, passèrent les demoiselles pour disparaître dans une autre chambre» (vers 3191-3201 et 3213-42 de l'éd. A. Hilka, trad. de L. Foulet).

Devant cet étonnant cortège, le héros reste muet : silence coupable, car en posant certaines questions (*Qui sert-on de ce graal ?*, *Pourquoi la lance saigne-t-elle ?*) il aurait levé la malédiction qui pèse sur tout le royaume. Le graal a beau passer et repasser devant lui à chaque nouveau mets qu'on lui sert, Perceval s'obstine dans son silence. Le lendemain matin, il trouvera le château mystérieusement désert.

trois interprétations

L'auteur ne nous fournit que peu d'explications et le critique en est, pour l'essentiel, réduit aux conjectures. Conjectures qui n'ont pas manqué, on s'en doute. De cette scène ensorcelante, on a proposé les interprétations les plus diverses, où il est malaisé parfois de démêler l'ingéniosité d'avec la fantaisie. Si l'on ne s'arrête ni aux divagations cabalistiques ni aux élucubrations des «alchimistes», on peut, pour clarifier, distinguer trois grandes orientations :

(12) Un *graal* (nom commun) est un plat large et creux qui pouvait être assez grand pour contenir une tête de sanglier ; un *tailloir* est un plat sur lequel on découpe (on *taille*) les viandes.

1) Pour les tenants de *la thèse chrétienne et liturgique* (Myrrha Lot-Borodine, K. Burdach, A. Micha), le *graal* (qui, chez Chrétien, ne contient qu'une hostie) est un «ciboire» (ou un «calice»), le *tailloir* d'argent, une «patène», et la *lance* qui saigne, la «sainte lance», dont un soldat romain perça le flanc du Christ en croix (Jean, XIX, 34). Certains pensent même que le graal est, déjà pour Chrétien de Troyes, l'écuelle dont Jésus s'était servi lors de la dernière Cène et dans lequel Joseph d'Arimathie aurait recueilli le sang du Sauveur, conception totalement absente du *Perceval* et qui n'apparaîtra que plus tard avec Robert de Boron. Dès lors, le cortège constituerait pour les uns un cortège de viatique porté à domicile, pour les autres une adaptation du rite de la Grande Entrée, caractéristique de la liturgie byzantine ! Jean Frappier a fait magistralement et définitivement justice de cette interprétation (op. cit., pp. 84-92).

2) Les défenseurs de *la thèse rituelle, païenne et naturaliste* (J. Weston) rattachent la légende du graal à un culte de la végétation et de la fécondité. Nul doute que ce ne soit là *l'un des aspects* de la légende (la fertilité de la terre est lié à l'intégrité physique du roi *mehaigné*). Mais de là à faire de la lance et du graal des symboles sexuels et de la visite de Perceval au château du Roi Pêcheur une initiation manquée à un mystère de la fertilité !

3) Restent les partisans de *l'origine celtique* (Jean Marx, R.S. Loomis, Jean Frappier). L'évolution actuelle de la recherche permet d'avancer que cette dernière thèse a toutes chances d'être définitivement avérée. Quand bien même les multiples rapprochements que l'on a proposés entre les éléments de l'épisode en question et les thèmes des mythologies et littératures celtiques, irlandaises et galloises, ne seraient pas tous pertinents, il n'en demeurerait pas moins manifeste que le *Conte du Graal* utilise des motifs qui *tous* se retrouvent (à un nombre important d'exemplaires et sous une forme clairement lisible) dans quantité de récits et de contes, épiques ou mythiques, d'Irlande ou du pays de Galles. Le *graal* apparaît ainsi comme l'avatar de «l'un de ces récipients merveilleux dont parlent beaucoup de récits celtiques : coupes, plats, corbeilles, cornes à boire, écuelles, chaudrons d'abondance, qui possèdent à des degrés divers la vertu magique de dispenser boisson et nourriture. Ces objets, le plus souvent, font partie des trésors et des talismans de l'Autre Monde» (J. Frappier. op. cit., p. 93). Pour la *lance qui saigne*, les parallèles abondent également : «Talisman de l'Autre Monde, comme le chaudron ou l'écuelle d'abondance, arme divine et royale, alternativement lance de feu et lance rouge de sang, lance du dieu Lug, lance du dieu Oengus, lance énorme et rouge noire du gigantesque Mac Cecht, lance de Celtchar, lance du roi Arthur capable de tirer du sang du vent» (Ibid., p. 97). De même, le Riche Roi Pêcheur, le *gaste pays*, les questions sur la lance et le graal, la demoiselle porteuse du graal possèdent leur double celtique.

Pour quasi assurée qu'elle soit, la théorie de l'origine celtique recèle toutefois une faiblesse qu'a parfaitement sentie et exprimée Jean Frappier : «Les éléments qu'elle apporte sont épars, discontinus et ne sont pas loin quelquefois de ressembler à un puzzle» (Ibid., p. 102). Pour ne s'en tenir qu'au seul cortège du graal, on a bien inventorié les «modèles» celtiques (irlandais ou gallois) des objets qui y figurent, mais séparément et comme en ordre dispersé. Par ailleurs, si la thèse liturgique intègre le *tailloir* dans son système d'explication (tailloir où elle reconnaît, à tort selon nous, la patène), en revanche les tenants de l'origine celtique le négligent superbement. Il convenait donc de poser, au moins à titre d'hypothèse, que les objets présents dans le cortège constituent un *ensemble*, un *tout* fait de pièces initialement indissociables et qu'il faut appréhender comme tel. Le comparatisme dumézilien offre peut-être le moyen de vérifier l'exactitude de ces vues et, tout en confirmant l'origine celtique, la possibilité de sortir de l'impasse dans laquelle les «celtisants» se trouvent pour l'heure enfermés.

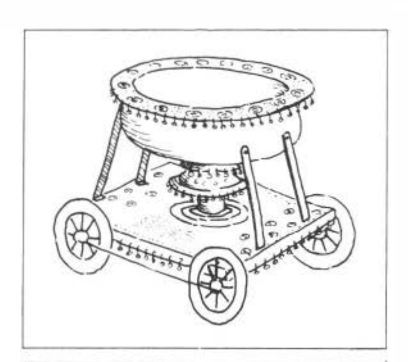
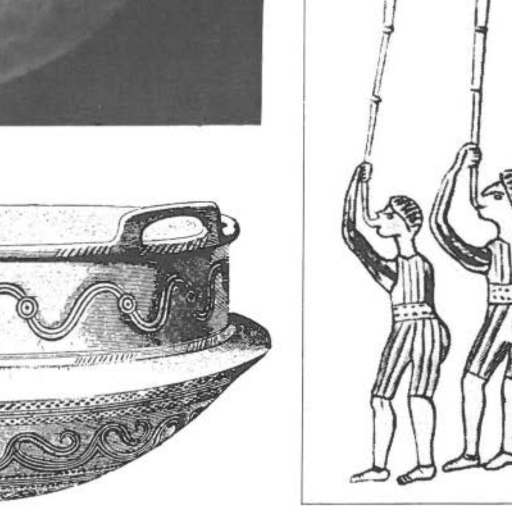
des symboles fonctionnels

Hérodote rapporte au livre IV de ses *Histoires* la façon dont les Scythes racontaient les débuts de leur nation : «Le premier homme qui parut dans leur pays jusqu'alors désert se nommait Targitaos.. Lui-même eut trois fils, Lipoxaïs, Arpoxaïs et, en dernier, Kolaxaïs. De leur vivant, il tomba sur la terre de Scythie des objets d'or : une charrue, un joug, une hache et une coupe. A cette vue, le plus âgé se hâta pour les prendre ; mais, quand il arriva, l'or se mit à brûler. Il se retira et le second s'avança, sans plus de succès. Les deux premiers ayant ainsi renoncé à l'or brûlant, le troisième survint, et l'or s'éteignit. Il le prit avec lui et ses deux frères, devant ce signe, abandonnèrent la royauté tout entière à leur cadet».

Hérodote précise ensuite que ces objets sacrés étaient conservés avec le plus grand soin par le roi et qu'ils étaient l'occasion chaque année d'un rituel pratiqué encore de son temps (13).

M. Dumézil, qui a étudié cette légende à plusieurs reprises, a définitivement établi que ces objets représentent symboliquement les trois fonctions indo-européennes : la coupe sert au culte (première fonction) ; la hache (Hérodote), la lance et la flèche (Quinte-Curce) servent à la guerre (deuxième fonction) ; quant au joug et à la charrue, leur rapport avec la troisième fonction se passe de commentaire (*Mythe et épopée I*, pp. 447-48).

(13) Cf. Georges Dumézil, *Mythe et épopée I*, p. 446 sq. La même tradition est transmise par Quinte-Curce, mais avec une divergence éclairante : une *lance* et une *flèche* s'y trouvent substituées à la *hache* mentionnée par Hérodote.


Chaudrons d'abondance et récipients cultuels. En haut à droite : chaudron protoromain de l'âge du Fer (hauteur : 26 cm) découvert à Sesto Calende (d'après Lawrence Barfield. Northern Italy Before Rome. *Thames & Hudson, éd. London, 1971). En haut : le célèbre chaudron celtique de Gundestrup, actuellement au Musée national de Copenhague. En bas à droite : détail du chaudron de Gundestrup (d'après Curt Biging.* Deutsche Vorzeit, Deutsche Gegenwart. *Büchergilde Gutenberg, éd. Berlin, 1933). Ci-dessus, récipient germanique (d'après Jörg Lechler.* Ein germanisches Kultfest vor 3000 Jahren. *F.E. Wachsmuth, éd. Leipzig, 1935).*

Par ailleurs, Georges Dumézil a rapproché cette tradition scythe de traditions similaires attestées chez d'autres peuples indo-européens (*Tarpeia*, p. 207 sq.). En particulier, il a comparé les talismans fonctionnels des Scythes aux quatre joyaux des Tuatha Dê Danann (les anciens dieux de l'Irlande) dans l'épopée irlandaise : «Il y avait quatre villes, dit le *Book of Lecan*, dans lesquelles les Tuatha Dê Danann apprirent science et magie, car sciences et magie et diablerie étaient à leur service. Les noms de ces villes sont Failias et Findias, Goirias et Murias. De Failias fut apportée la Pierre de Fail qui est à Tara (capitale du roi suprême d'Irlande) et qui pousse un cri sous chaque roi qui prend la souveraineté de l'Irlande ; de Goirias fut apportée l'épée qui appartint à Nuadu ; de Findias fut apportée la lance de Lug ; de Murias fut apporté le chaudron de Dagda.. Aucune bataille n'était soutenue contre la lance de Lug ou contre celui qui l'avait en main. Nul n'échappait à l'épée de Nuadu après avoir été blessé par elle et, quand elle avait été tirée de son fourreau guerrier, nul ne résistait à qui l'avait en main. Quant au chaudron de Dagda, jamais assemblée d'hôtes ne s'en éloignait insatisfaite» (Ibid., pp. 211-12).

métamorphose d'un vieux récit

Successivement, V. Hull (*The Four Jewels of the Tuatha Dê Danann*, in *Zeitschrift für celtische Philologie.* Vol. XVIII, 1930, p. 73 sq.), Georges Dumézil et Jan de Vries (*La religion des Celtes.* Payot, 1963. pp. 165-66) ont expliqué le sens et la valeur de ces talismans : les quatre talismans se rapportent aux trois fonctions : le chaudron inépuisable de Dagda (le grand dieu druide) à l'aspect magico-religieux de la première fonction, l'épée de Nuadu et la lance de Lug à la fonction guerrière, la «pierre de Fail», symbole de la terre d'Irlande, à la fonction de fécondité (14).

Or, dès 1888, A. Nutt, et, après lui, A.C.L. Brown dans une série d'articles parus entre 1919 et 1924, avaient rapproché des trésors des Tuatha Dê Danann les objets qui figurent dans la procession du Graal. Mais il semblerait que l'on n'ait pas tiré toutes les conséquences de ce rapprochement ; des recherches

(14) Cf. Georges Dumézil, *Mythe et épopée I*, p. 448. Jan de Vries (op. cit., p. 166) dissocie l'épée et la lance ; pour lui, «le chaudron (se rapporte) à l'aspect sacro-sacerdotal de la première fonction, le glaive de Nuadu à l'autre aspect de cette même fonction». Mais la définition même de cette arme que donne le *Book of Lecan* et le parallèle scythe transmis par Quinte-Curce invitent plutôt à conclure, à l'instar de Georges Dumézil, à l'appartenance de celle-ci à la fonction guerrière.

actuellement en cours s'efforcent de reprendre cette passionnante question à la lumière des intuitions et des perspectives duméziliennes (cf. *Jupiter Mars Quirinus*, pp. 231-32).

Il importe avant tout : a) de redonner au *tailloir d'argent*, par trop négligé, la place qu'il occupe effectivement dans le cortège et de lui faire reprendre son rang parmi les talismans royaux ; b) d'intégrer à ces mêmes talismans royaux *l'épée* qui s'en trouve dissociée dans le récit de Chrétien de Troyes.

Nous nous trouvons alors en présence d'une collection de quatre «joyaux» tout à fait comparable à celle que constituent les trésors des Tuatha Dê Danann et *articulé comme elle sur les trois fonctions des Indo-Européens* : le *graal*, distributeur de nourriture, récipient magique et porteur d'une hostie, se rapporte à la fonction de souveraineté magico-religieuse ; *l'épée* et la *lance* représentent les instruments et les symboles de la fonction guerrière ; quant au *tailloir* d'argent — qui offre sans doute une difficulté, mais que nous ne désespérons pas de résoudre, et qui, assez singulièrement et significativement, remplit son office au somptueux repas (15) —, il incarne vraisemblablement, encore que sous une forme très atténuée, la troisième fonction, la fonction nourricière (16).

On peut alors dresser le tableau récapitulatif ci-dessous :

	Fonction magico-religieuse	Fonction guerrière	Fonction nourricière
SCYTHES	*coupe*	*hache* (Hérodote) *lance + flèche* (Quinte-Curce)	*joug + charrue*
CELTES	*chaudron* de Dagda	*épée* de Nuadu + *lance* de Lug	*pierre* de Fail
CHRETIEN DE TROYES	*graal*	*épée + lance*	*tailloir*

Conservés, comme les talismans fonctionnels des anciens Scythes, dans la maison du Roi (Pêcheur) et, comme eux, exhibés dans une procession rituelle, les objets merveilleux du château du graal rejoignent donc la conception indo-européenne de la royauté et l'idéologie des trois fonctions. Par là, le *Conte du Graal* apparaît comme la métamorphose médiévale d'un très vieux récit qui, quelque quatre mille ans plus tôt, racontait comment un jeune héros prédestiné parvenait, à travers un certain nombre d'épreuves, à conquérir les talismans royaux (instruments et symboles des trois fonctions sociales), dont l'harmonieux groupement et la conservation dans des mains qualifiées garantit la prospérité du royaume, et à restaurer une royauté déchue, indigne ou impuissante, dans un pays frappé de stérilité.

3. DE LA MORT DE BATRADZ A LA MORT DU ROI ARTHUR

L'*Historia regum Britanniae* («Histoire des rois de Grande-Bretagne»), écrite en latin par Geoffroy de Monmouth et parue vers 1135, raconte que le roi Arthur, mortellement blessé au cours de la bataille qui l'opposait au traître Mordret, fut transporté dans l'île d'Avalon où furent soignées ses blessures (17). Wace, dans son *Roman de Brut*, adaptation française de l'ouvrage précédent publiée en 1155, rapporte la même tradition et se fait l'écho de la croyance bretonne selon laquelle Arthur, un jour, reviendra. Autre témoin, une version anglaise de l'*Historia*, composée par Layamon aux alentours de 1200 : là, deux femmes venues de la mer emportent sur une barque le roi mourant jusqu'à l'île d'Avalon où, guéri, il continue à vivre en compagnie de la plus belle de toutes les fées.

(15) Un *valet* découpe la hanche de cerf qui constitue le premier mets *sur le tailloir* d'argent (v. 3287 de l'éd. Hilka) !

(16) Il est possible que le *tailloir* se soit trouvé vidé de son contenu à la suite de l'absorption par le *graal*, originellement objet cultuel, de la totalité de la fonction nourricière dévolue primitivement à ce dernier. Notons enfin que si les identifications respectives du Roi-Pêcheur avec le dieu irlandais Nuadu et de la demoiselle porteuse du graal avec la Souveraineté d'Irlande étaient définitivement établies, elles fourniraient un appui précieux à la thèse de l'origine indo-européenne. Il n'est pas inutile non plus de rappeler que dans le *Parzival* de Wolfram von Eschenbach, le graal n'est pas un récipient, mais une *pierre*.

(17) Nous reprenons ici les données essentielles d'un long article paru dans la revue *Romania* (Vol. XC, 1969, pp. 289-340 & 473-514), sous le titre : *Le motif de l'épée jetée au lac : la mort d'Arthur et la mort de Batradz.*



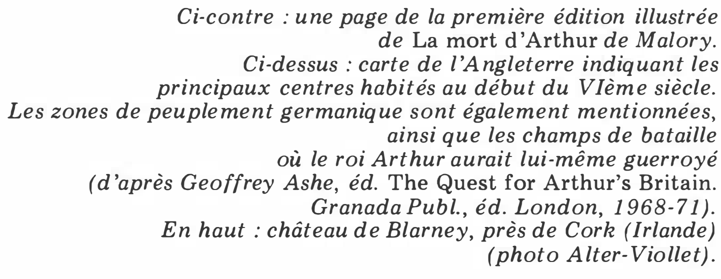


The fyrst boke.

¶ Here begynneth the fyrst boke of the moost noble and worthy prince kyng Arthur somtyme kyng of grete Brytayne now called Englande whiche treateth of his noble actes and feates of armes & chyualrye/ and of his noble knyghtes of the table rounde and this volume is deuyded in to .xxi. bokes.

¶ How Utherpendragon sente for the duke of Cornewayle and Igrayne his wyfe/ and of theyr sodayn departynge agayne. Capitulum .i.

It befell in the days of ye noble Utherpendragon whan he was kynge of Englande and so regned there was a myghty and a noble duke in Cornewayle that helde longe tyme werre agaynst hym. And ye duke was named the duke of Tyntagyll/ & so by meanes kynge Uther sente for this duke/ chargynge hym to brynge his wyfe wt hym for she was called a ryght fayre lady/ & a passynge wyse/ & Igrayne was her name. So whan the duke & his wyfe were comen to ye kynge/ by the meanes of grete lordes they were bothe accorded/ & the kyng lyked & loued this lady well/ and made her grete chere out of a



Ci-contre : une page de la première édition illustrée de La mort d'Arthur *de Malory.*
Ci-dessus : carte de l'Angleterre indiquant les principaux centres habités au début du VIème siècle. Les zones de peuplement germanique sont également mentionnées, ainsi que les champs de bataille où le roi Arthur aurait lui-même guerroyé (d'après Geoffrey Ashe, éd. The Quest for Arthur's Britain. *Granada Publ., éd. London, 1968-71).*
En haut : château de Blarney, près de Cork (Irlande) (photo Alter-Viollet).

Un roman français du XIIIème siècle (vers 1230), intitulé *La mort le roi Artu* et qui relate la destruction de la Table Ronde et l'écroulement du monde arthurien, connaît également cette tradition, sans doute populaire (18) ; mais il utilise dans son somptueux final un second motif, absent de toutes les autres versions et que, pour faire court, nous appellerons *le motif de l'épée jetée au lac.* Voici, pour la commodité du lecteur, un résumé de l'épisode en question :

Au soir de la bataille de Salesbières, seuls trois personnages demeurent debout : Lucan le Bouteiller, Girflet, et Arthur mortellement blessé. Ensemble ils s'éloignent de l'endroit du carnage et, à cheval, se dirigent droit vers la mer. Après une nuit de prières à la Noire Chapelle, Arthur dans une formidable étreinte étouffe son échanson. Désespéré, le vieux roi repart en compagnie de Girflet ; à midi, ils atteignent la mer. Là, Arthur ordonne à son compagnon fidèle d'aller jeter son épée, Escalibor, dans le lac situé sur un tertre à quelque distance. A deux reprises, Girflet s'ingénie à tromper son seigneur : il lance d'abord dans l'eau sa propre épée, puis le fourreau d'Escalibor. Le roi, dépositaire d'un mystérieux secret, ne se laisse pas abuser : à Girflet qui prétend mensongèrement avoir suivi ses ordres, Arthur demande : «Et qu'as-tu vu ? » A la réponse de l'autre : «Rien que de très normal», il devine la supercherie et réitère son ordre. Girflet, finalement, est contraint d'obéir : il voit alors une main sortir du lac, s'emparer d'Escalibor, la brandir trois ou quatre fois, puis disparaître. Au récit de cette merveille, Arthur comprend que sa mort est proche ; il presse son compagnon de s'éloigner ; à contre-coeur, l'autre s'exécute ; mais la pluie qui s'est mise à tomber le force à s'abriter sous un arbre ; de là, il voit s'avancer sur la mer une nef pleine de dames ; parmi elles, il reconnaît Morgain, la soeur d'Arthur. Le roi, qui s'était assis sur le rivage, se lève et monte à bord avec son cheval et ses armes. La nef gagne ensuite rapidement la haute mer. Girflet, revenu sur la rive, passe en lamentations le reste de la journée ainsi que toute la nuit. Trois jours plus tard, il découvrira à la Noire Chapelle la tombe d'Arthur dont le corps a été apporté là par de mystérieuses dames. Miné par le chagrin, il ne survivra que dix-huit jours à son seigneur.

---

(18) *La mort le roi Artu*, roman du XIIIème siècle, édité par Jean Frappier : *Textes littéraires français.* Droz, Genève & Minard, 1964.

Désespérément, et durant plus d'un demi-siècle, on a tenté d'élucider ce motif inconnu par ailleurs. Des rapprochements furent proposés, notamment avec certaines versions de la *Chanson de Roland* (version rimée, *Karlamagnus Saga*, *Ronsasvals*, *Galiens li Restorés*) dans lesquelles Roland lui-même, ou Charlemagne, jette Durandal dans le lac ou dans un cours d'eau. Nous croyons avoir montré la fragilité de ces rapprochements et développé suffisamment les raisons qui nous empêchent de nous rallier à l'hypothèse d'un *Roland* archaïque, source de la *Mort Artu* (19).

Batradz et les Nartes

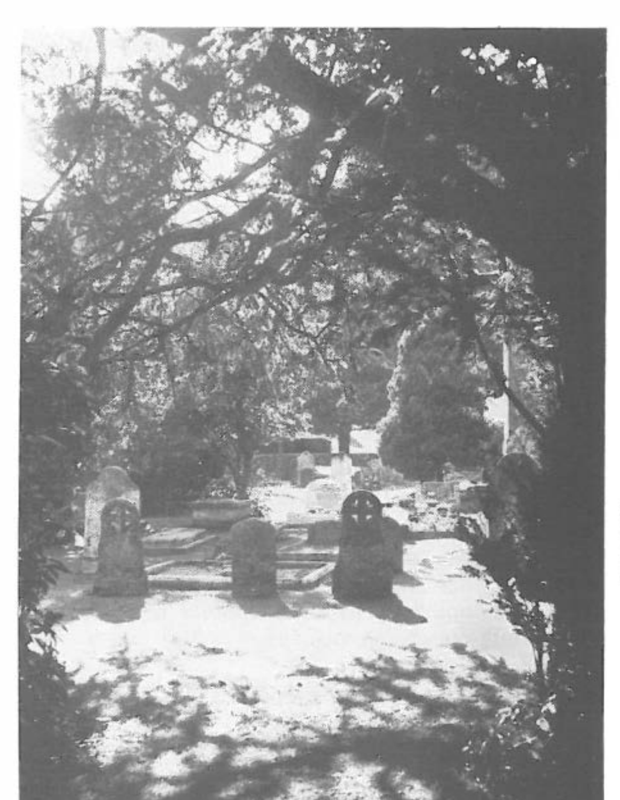
Georges Dumézil a publié en 1930 un volume intitulé *Légendes sur les Nartes* dans lequel il a traduit, analysé et commenté des récits épiques recueillis chez les Ossètes du Caucase. Ces derniers, qui parlent une langue indo-européenne, sont les derniers survivants des Scythes et se sont transmis jusqu'à nos jours un vaste ensemble de légendes et de contes relatifs à des héros fabuleux : les *Nartes*. Les travaux de Dumézil ont savamment établi que ces traditions épiques plongeaient leurs racines dans le plus lointain passé indo-européen (20).

Batradz est l'un des héros nartes les plus importants, l'un de ceux dont les traits «mythiques» sont les plus marqués. Vengeur de son père Haemyts, il impose aux Nartes (plus ou moins responsables du meurtre de celui-ci) toutes sortes de tâches herculéennes, voire impossibles, puis, furieux de leur impuissance à satisfaire ses exigences, se met à les massacrer. Dieu lui-même finit alors par intervenir :

«Mais Batradz était immortel, et il battit les anges et les saints que Dieu envoya contre lui. Alors Dieu décida de l'affliger de toutes sortes de maux insupportables, et de le soumettre à la loi commune, la mort. Mais les Nartes ne s'en portèrent pas mieux : de ses blessures incurables s'échappaient des pestilences qui les faisaient mourir. Le peu de Nartes qui survécut vint supplier Batradz de ne pas anéantir leur race. Alors seulement Batradz eut pitié d'eux. Il leur dit qu'il était satisfait de sa vengeance et consentait à mourir lui-même ; «mais ajouta-t-il, je ne pourrai mourir tant que mon épée n'aura pas été jetée à la mer : ainsi en a décidé le destin». Les Nartes tombèrent dans une nouvelle désolation : comment jeter à la mer l'épée de Batradz ? Ils résolurent de tromper le héros, de le persuader que son épée était jetée à la mer et que c'était pour lui l'heure de mourir. Ils s'approchèrent donc du malade et lui jurèrent que la condition du destin était remplie. «Quels prodiges avez-vous vus quand mon épée est tombée dans l'eau de la mer ? », leur demanda-t-il. «Aucun», lui répondirent les Nartes tout penauds. «C'est donc que mon épée n'est pas

(19) Cf. J.H. Grisward, art. cit., pp. 290-97.

(20) Le lecteur trouvera un exposé détaillé de toutes ces questions dans : a) *Légendes sur les Nartes.* Honoré-Champion, 1930 ; b) *Le livre des héros. Légendes sur les Nartes.* Gallimard, 1965 ; c) *Mythe et épopée I.*



Arthur et sa légende.
Ci-dessous : croix, aujourd'hui perdue, trouvée dans la tombe présumée du roi Arthur. L'inscription date du XVIIème siècle (d'après Geoffrey Ashe, éd. The Quest for Arthur's Britain, *op. cit.).*
A gauche : cimetière ancien, Brighton.



jetée à la mer ; autrement vous auriez vu des prodiges». Les Nartes durent se résigner : ils déployèrent toutes leurs forces, attelèrent plusieurs milliers d'animaux ; à la fin, ils réussirent à traîner l'épée de Batradz jusqu'à la côte et la jetèrent dans la mer. Aussitôt s'élevèrent vagues et ouragans, la mer bouillonna, puis devint couleur de sang. Les Nartes étaient dans un étonnement et dans une joie sans bornes. Ils coururent raconter à Batradz ce qu'ils avaient vu ; convaincu, il rendit le dernier soupir. Les Nartes purent facilement l'enterrer ; mais ils ne purent croire, malgré ces funérailles, que Batradz était une créature mortelle et terrestre. Dieu s'irrita de cette légèreté et, faisant tomber du ciel une pluie de feu, il les anéantit» (*Légendes sur les Nartes*, p. 69).

La parenté entre la mort du héros narte et celle du roi Arthur dans la version romanesque du XIIIème siècle n'est guère niable : nous sommes en présence du *même schéma mythique* et la confrontation des deux «morts héroïques» éclaire singulièrement la fin du vieux roi : comme dans le conte osse, le jet de l'épée au lac constitue une épreuve et une preuve ; tout comme Batradz, Arthur *sait* qu'il ne peut mourir qu'après qu'Escalibor aura été jetée à l'eau ; comme le narte (jadis dieu-épée), le roi breton *est* lui aussi en quelque manière son épée ; simplement le *lien mythique* s'est transformé en *lien symbolique*.

Sans doute la comparaison apporte-t-elle un certain nombre de réponses, mais elle soulève aussi des questions, et en particulier celle-ci : comment expliquer la présence d'un même schéma mythique à la fois chez un romancier français du XIIIème siècle et chez les Ossètes du Caucase en plein XXème siècle ? Une fois écartée l'insoutenable position qui consiste à invoquer le hasard, deux hypothèses peuvent être envisagées : celle d'un emprunt et celle d'une origine commune.

le cycle arthurien

Il est plus vraisemblable que l'auteur de *La mort le roi Artu* a puisé le fabuleux motif dans un récit (conte, légende..) hérité des Celtes. Or, ceux-ci ont eu avec les Scythes, lointains ancêtres des Ossètes, des contacts attestés notamment par l'influence sensible dans leur art de certaines formes nouvelles caractéristiques de l'art scythe (cf. Henri Hubert. *Les Celtes depuis l'époque de la Tène et la civilisation celtique.* Albin-Michel, 1932. Vol. 2, p. 76). Il n'est donc pas déraisonnable de supposer des emprunts «culturels» dans l'un ou l'autre sens, et, parmi ceux-ci, des légendes. De plus, il a été possible d'inventorier tout un réseau de correspondances (types, schèmes, motifs et images épiques) entre le cycle irlandais des Ulates et le cycle caucasien des Nartes (21). Le problème ainsi élargi appelle peut-être la seconde solution.

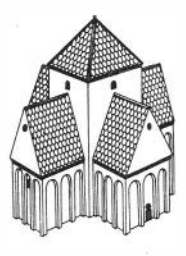
Georges Dumézil écrit dans *Mythe et épopée I* : «A priori, l'existence de thèmes épiques indo-européens, plus généralement d'une littérature indo-européenne, est vraisemblable» (p. 257). La similitude entre les morts de Batradz et d'Arthur ainsi que les rencontres, témoins probables d'un héritage commun, relevées entre les Nartes et les Ulates invitent à conclure dans ce sens.

La recherche ne fait que commencer. Le cycle arthurien a de son côté hérité des Ulates un ensemble d'éléments épiques. On saisit dès lors les perspectives qu'ouvre aux médiévistes la confrontation de ces trois univers : univers narte, univers ulate, univers arthurien. Les mêmes types, les mêmes fonctions et les mêmes relations semblent bien se distribuer parallèlement et symétriquement à l'intérieur de ces trois mondes. Si cette hypothèse se vérifie, ne témoignera-t-elle pas d'éclatante façon en faveur de cette «littérature indo-européenne» dont les passionnants travaux de Stig Wikander et Georges Dumézil paraissent chaque jour davantage attester l'existence ? ■

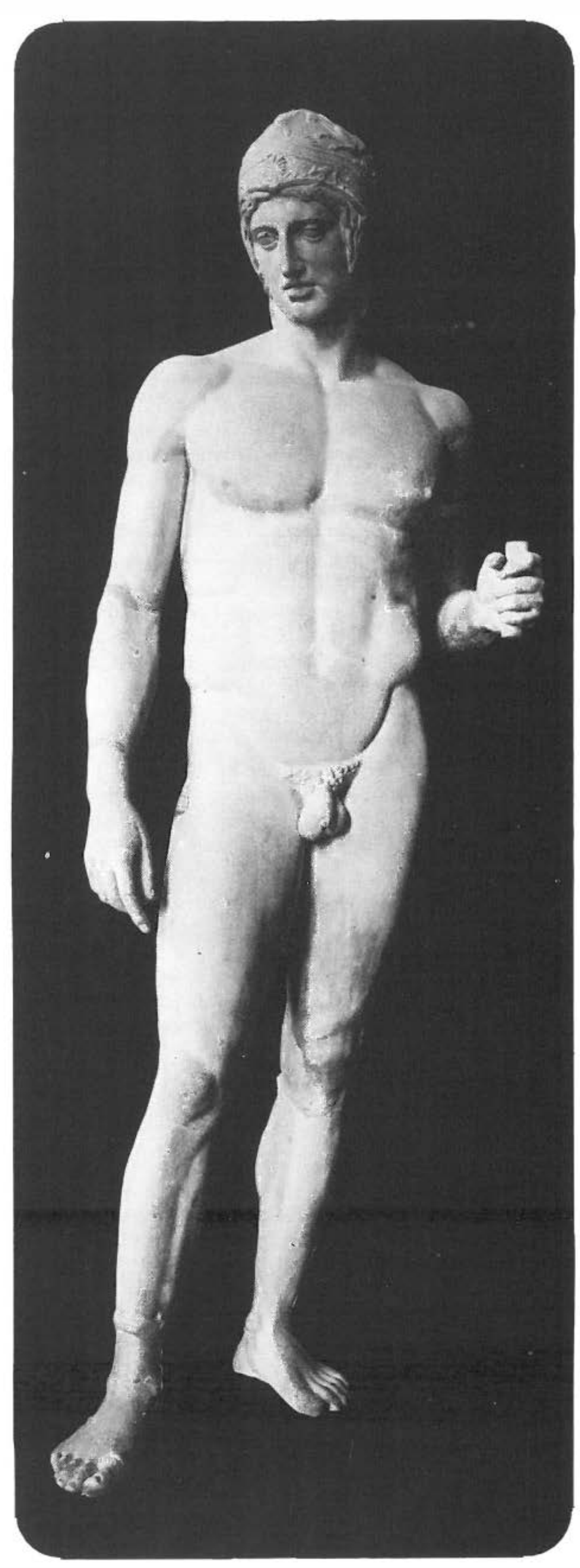
J.H. GRISWARD



J. H. Grisward, ancien élève de l'Ecole Normale supérieure, professeur agrégé des Lettres, est chargé de l'enseignement de la langue et de la littérature médiévales à l'Université de Tours. Il a entrepris, sous la direction de Georges Dumézil, une importante étude sur les romans médiévaux du cycle arthurien français. ■



(21) Cf. J.H. Griswand, art. cit., pp. 306-40 & 480-86.



(photo L.L. Roger-Viollet)

Le Mars Borghèse. Musée du Louvre.



Scène de bataille chez les Romains. Gravure Bibliothèque nationale (Roger-Viollet).

Robert SCHILLING

GEORGES DUMEZIL ET LA RELIGION ROMAINE

Dans l'impressionnante bibliographie de Georges Dumézil se détache une oeuvre qui comprend et situe les travaux et recherches que l'auteur a consacrés à l'héritage indo-européen des Romains. C'est La religion romaine archaïque, *parue aux éd. Payot à Paris, en 1966.*

Depuis cette date, une édition en langue anglaise a vu le jour sous le titre Archaic Roman Religion, *en deux volumes aux éd. The University of Chicago Press (Chicago-London), en 1970, avant un avant-propos de Mircea Eliade. Une édition italienne est en préparation, de même qu'une nouvelle édition française, revue et corrigée.*

Le texte qu'on va lire a été rédigé après la parution de la première édition française : il a été publié par la Revue des études anciennes *(Vol. LXX, n° 1-2) que nous remercions de nous avoir autorisés à le reproduire.*

Ce n'est pas un nouveau livre. C'est une somme que l'auteur a rédigée sous le titre *La religion romaine archaïque*, suivie d'un appendice sur la religion des Etrusques. Georges Dumézil a voulu dresser un bilan général en coordonnant des travaux qui s'échelonnent sur une période de plus de trente ans. Grâces lui soient rendues : pour la première fois, le lecteur dispose d'une interprétation de la religion romaine à la lumière du comparatisme indo-européen. Cette intention commande l'adoption du plan. Un ample préambule, qui porte modestement le titre de *Remarques préliminaires*, ouvre l'ouvrage et permet à l'auteur de définir sa ligne de conduite : à lui seul, il aurait pu, avec ses 145 pages, former un livre. Ensuite, la matière se distribue en quatre parties. La première partie introduit *Les grands dieux de la triade archaïque*. La seconde nous fait entrer dans l'histoire romaine — fin de la royauté et débuts de la République — en étudiant différents aspects de «théologie ancienne», parmi lesquels la triade capitoline et le culte public de Vesta. La troisième est consacrée aux «extensions et mutations» de la religion romaine. La quatrième et dernière partie concerne les cérémonies et les personnels du culte officiel, sans parler d'un chapitre réservé aux cultes privés (nous laisserons la religion des Etrusques hors de notre propos).

Dirais-je tout de suite mon impression ? Ce n'est pas seulement la vaste connaissance des faits, la riche information bibliographique qui frappent le lecteur, mais surtout une manière supérieure de reprendre les problèmes, qui domine sans cesse l'érudition. Cette volonté permanente d'élucidation est teintée d'une parfaite sérénité qui préfère à la polémique agressive la simple constatation des déficiences : ainsi, l'auteur se borne à enregistrer, au passif de Kurt Latte et de Carl Koch, qu'ils n'ont même pas «daigné mentionner l'existence de la triade ombrienne Jupiter-Mars-Vofionus qui, à elle seule, interdit d'expliquer la triade romaine Jupiter-Mars-Quirinus par des raisons propres à Rome» (p. 10).

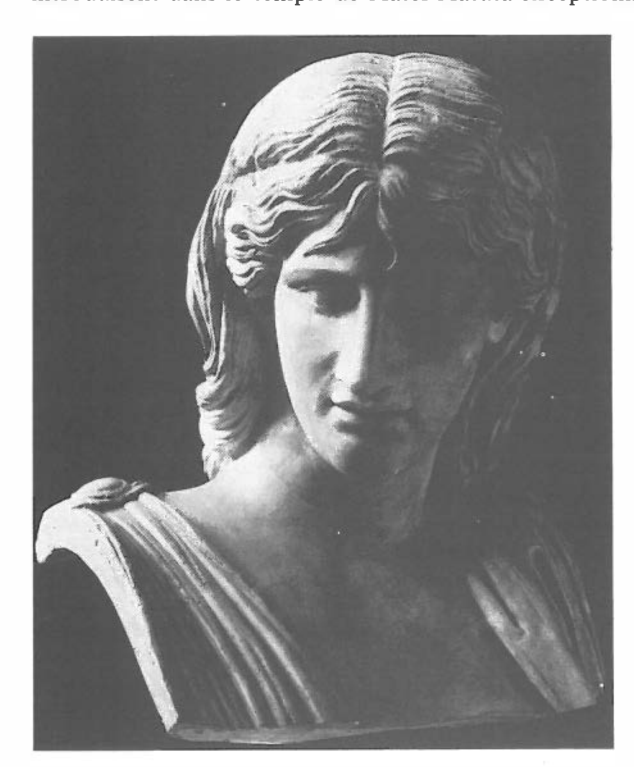
Grâce à ces *Remarques*, le lecteur pourra prendre une connaissance précise des positions essentielles de l'auteur. Tout d'abord, de sa méthode qui a permis au comparatisme de lever la lourde hypothèque qui semblait peser irrémédiablement sur la période archaïque de l'histoire romaine.. depuis que Louis de

Beaufort avait écrit, au XVIIIème siècle, sa fameuse *Dissertation sur l'incertitude des cinq premiers siècles de Rome* (1738). Par delà la vague hypercritique du XIXème siècle, qui était une des conséquences logiques de ce doute méthodique, l'auteur a ouvert une nouvelle voie, à la suite d'une enquête systématique qui a révélé des structures homologues dans les aires respectives du domaine indo-européen, par exemple les antithèses comparables «Romulus-Numa» à Rome et «Varuna-Mitra» en Inde védique, les conjonctions parallèles «Coclès-Scévola» (ou «le Cyclope et le Gaucher») à Rome et «Odhinn, dieu borgne — Tyr, dieu manchot» dans la mythologie scandinave. Cette nouvelle voie consiste à prendre l'histoire de Rome au sérieux, au lieu de la considérer comme une fabrication douteuse provenant de l'officine d'annalistes fantaisistes. C'est, au vrai, une histoire stylisée qui présente, sur les bords du Tibre, sous forme historique une idéologie qui, ailleurs, est mythique. S'il existe un «héritage indo-européen» à Rome, il n'est plus possible de réduire le divin, aux origines de la cité de Romulus, à un monde larvaire de forces diffuses, duquel seraient issues, en vertu d'un processus évolutif, des divinités «numinales» qui auraient possédé un *numen* à l'instar du *mana* mélanésien. L'auteur ne s'est pas fait faute de pourfendre cette chimère par un examen précis de l'emploi du mot latin *numen*, qui montre que pendant toute la période républicaine le mot s'emploie avec le génitif de la divinité pour désigner la manifestation, la volonté de celle-ci (p. 43 sq) — comme il apparaît encore dans l'expression *quo numine laeso* de Virgile (*Enéide.* I, 8), déjà analysée par Th. Birt, qui ne peut signifier que «quelle décision manifestée par Junon ayant été violée» (ce n'est qu'à partir de l'empire que *numen* sert parfois d'équivalence à *deus* par suite d'une extension d'emploi).

La méthode dumézilienne invite donc le lecteur à se défier de tous les apriorismes modernes et à prêter attention aux structures archaïques qui ont pu, qui ont dû subsister, en raison du conservatisme de la religion. Dans cet esprit, l'auteur signale (p. 93 sq) la survivance caractéristique d'une vieille prescription augurale consistant à éviter le *juges auspicium*, au temps même de Cicéron. Ici, sa contribution personnelle a permis d'élucider le texte fragmentaire de la stèle du *lapis niger*, qu'il a eu l'heureuse idée de rapprocher d'un passage du *De divinatione* (II, 36) de Cicéron : la prescription, enjoignant de dételer les bêtes de joug, à proximité du *vicus jugarius*, avait pour but de protéger la mission des augures qui, venant de l'*auguraculum* du Capitole, allaient s'engager sur la *sacra via* —elle aurait été entravée par le *juges auspicium*, c'est-à-dire *cum iunctum iumentum stercus fecit* (Paulus-Festus, p. 92 L).

la déesse Aurore et les Matralia

Non moins impressionnantes sont les démonstrations relatives aux cultes archaïques dont les rites surprennent à l'époque historique, en raison de la «mythologie perdue». L'auteur a choisi, parmi les déesses latines qu'il avait confrontées avec les mythes védiques, l'exemple de *Mater Matuta* (p. 63 sq). On sait que le 11 juin, fête des *Matralia*, les dames romaines procèdent à une liturgie particulière : 1) elles introduisent dans le temple de Mater Matuta exceptionnellement une esclave, quitte à la chasser ensuite à



Dame romaine. Moulage au plâtre (photo N.D. Roger-Viollet). Le 11 juin, les Romains célébraient les Matralia, *fête de la déesse Mater Matuta. Cette fête était réservée aux dames romaines* (bonae matres), *mariées une seule fois* (uniuirae). *Au terme d'une étude minutieuse, Georges Dumézil a démontré que Mater Matuta n'est autre que l'Aurore, et que la fête annuelle des* Matralia *correspond à un rite quotidien pratiqué dans l'Inde védique. «La mythologie de l'Aurore a été héritée, dans les deux sociétés, de leur passé commun»* (RRA).

coups de verge ; 2) elles choyent dans leurs bras non pas leur propres enfants, mais les enfants de leurs soeurs. Ces gestes étranges, qui ne comportent *aucune explication* dans le seul contexte romain, s'éclairent en revanche par une confrontation avec la mythologie védique. Ici, la déesse Aurore, Usas, fait chaque matin ce que font, une fois l'an, aux *Matralia*, les femmes romaines : elle «refoule la ténèbre de la nuit» (qui est représentée par une esclave dans le monde romain) : une fois le monde libéré des ténèbres, l'Aurore apporte le Soleil, lequel est fils de sa soeur, la Nuit (c'est la version logique de l'Inde, que Rome a retenue de préférence à la variante qui fait parfois de l'Aurore et de la Nuit les deux mères communes du Soleil). Tel est le schème, réduit à l'essentiel, d'une liturgie qui ne devient compréhensible que par le retour aux sources védiques : les exégètes, anciens et modernes, qui s'étaient efforcés d'expliquer ces rites en dehors de cette confrontation, n'avaient abouti qu'à.. obscurcir l'identité de *Mater Matuta*, qui pourtant, par son étymologie, ne saurait être que la «divinité du point du jour». Cette démonstration, qui restitue sa signification à la fête de l'Aurore, prend encore plus de relief, si on se rappelle que cette fête, fixée au 11 juin, est exactement symétrique de la fête du «Soleil ancêtre» du 11 décembre (cette symétrie a été signalée par Carl Koch). Mais Georges Dumézil complète ce diptyque en restituant, au cours d'une démonstration aussi pertinente (p. 328 sq.), son office astral à *Angerona*, la déesse invoquée lors du raccourcissement des jours de décembre *(dies angusti) :* ainsi la fête de l'Aurore du 11 juin, proche du solstice d'été, équilibre la fête d'Angerona du 21 décembre, au solstice d'hiver.

groupement ternaire

Par ces exemples caractéristiques, le lecteur prend conscience de la «dimension archaïque» de la religion romaine, qui ne s'éclaire que par la méthode comparatiste. Notons que cet exposé qui procède par l'étude de cultes marginaux ne correspond pas au cheminement personnel de l'auteur, qui avait débuté en 1941 par l'annonce de sa découverte centrale en publiant le premier volume de la série *Jupiter-Mars-Quirinus.* Mais le lecteur lui saura gré de cette tactique pédagogique : il est désormais mieux à même de comprendre l'importance de la triade archaïque des grands dieux de Rome. L'existence d'une triade Jupiter-Mars-Quirinus, antérieure à l'association capitoline Jupiter-Junon-Minerve, avait été signalée —l'auteur le rappelle (p. 147)— par Georg Wissowa. Mais l'originalité de G. Dumézil a consisté à exploiter cette observation en la situant dans le contexte romain et surtout en lui donnant sa pleine signification. Entreprise nécessaire, maintenant que le successeur de Wissowa, dans le *Handbuch der Altertumswissenschaft*, Kurt Latte, a abandonné dans sa *Römische Religionsgeschichte* (1960), l'idée wissowienne de la triade *(Dreiverein)* au profit d'un groupement tardif et accidentel et de surcroît mal établi. Il convient donc de rappeler d'abord les données incontestables qui fondent l'existence de cette triade. Nous ne retiendrons de l'exposé que les faits essentiels. Le triple *flamonium* est par lui-même une référence en filigrane à la triade divine : ces trois prêtres qui, dans la hiérarchie des préséances, viennent immédiatement après le *rex* (devenu, sous la République, *Rex sacrorum* ou *Rex sacrificulus*) sont, dans l'ordre, le *flamen Dialis* attaché à Jupiter, le *flamen Martialis* attaché à Mars, et le *flamen Quirinalis*, attaché au service de Quirinus. Il est remarquable que ces trois flamines, une fois l'an, se rendent ensemble, en char découvert, à une chapelle de *Fides*, la Bonne Foi, qui est nécessaire aux rapports harmonieux entre les personnes, à tous les niveaux.

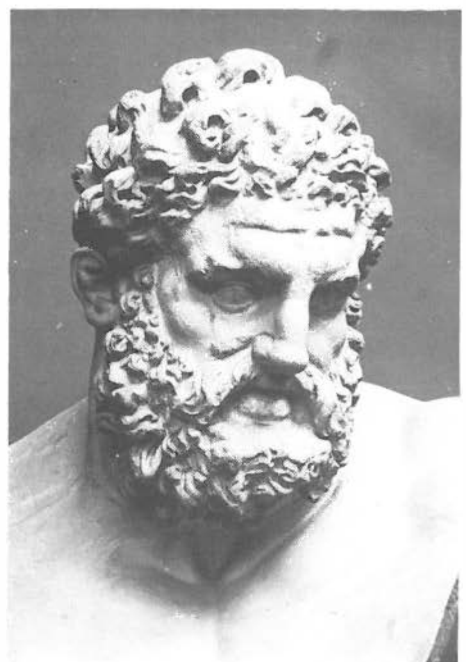
Ce groupement ternaire des trois divinités, l'auteur le relève (p. 177 sq.) également dans les formes archaïques du culte. Ainsi la *Regia*, l'ancienne «maison du roi», qui est devenue sous la République le siège du *Pontifex Maximus*, abrite trois types de culte : le premier concerne Jupiter (en dehors des cultes de Janus et de Junon honorés comme introducteurs de l'année et du mois) ; le second, Mars, dans le *sacrarium Martis ;* le troisième, dans un autre *sacrarium*, *Ops Consiva*, qui appartient au groupe des divinités représentées dans la liste canonique des flamines majeures par Quirinus.

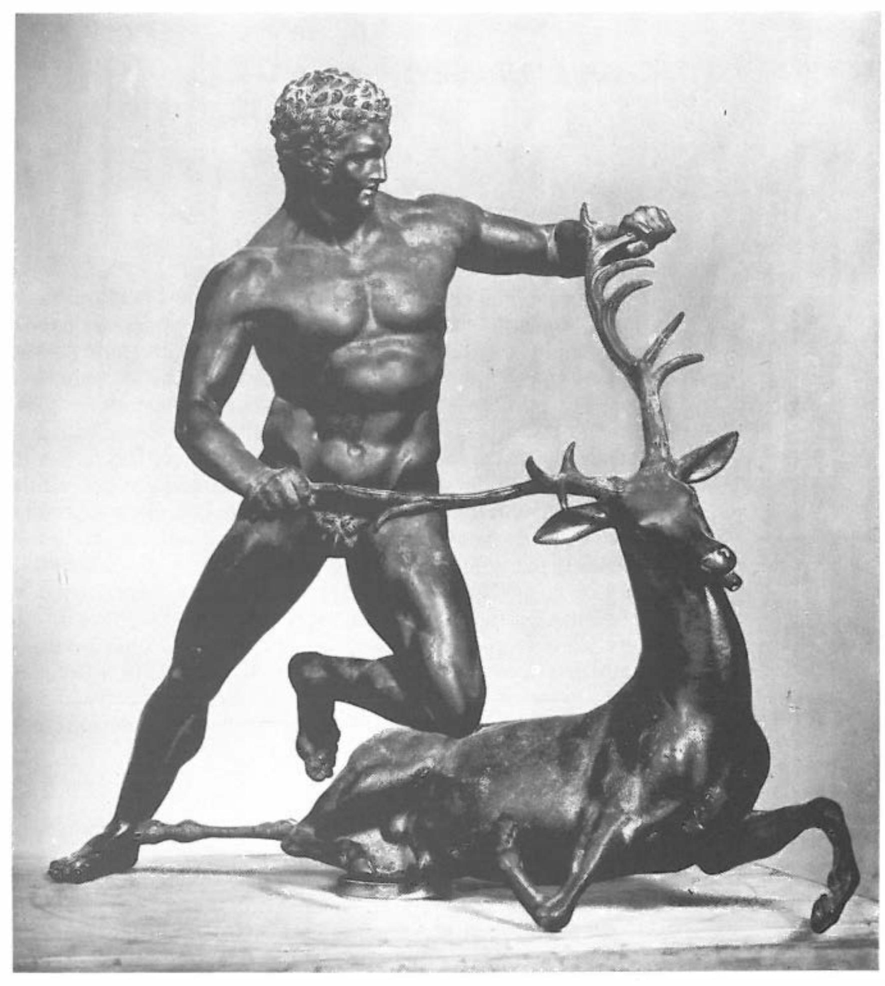
une structure conceptuelle

Le même groupement réunit —après Janus, le dieu introducteur, et avant les divinités particulières invoquées en raison des circonstances— Jupiter, Mars et Quirinus, dans l'antique *carmen* de la *devotio* (Tite-Live, VIII, 9, 6). Il inspire également la vieille théorie des dépouilles opimes, consignée par Festus (p. 204 L), qui prévoit que les *prima spolia* s'offrent à Jupiter, les *secunda* à Mars, les *tertia* à «Janus Quirinus» : le schème ternaire subsiste, quelle que soit l'interprétation qu'on adopte pour *prima, secunda, tertia* (en valeur de temps ? ou en valeur de dignité ? C'est cette dernière explication suggérée par K. Latte, que Georges Dumézil reprend à son compte pour l'essentiel) et quelque inattendue que puisse paraître, à première vue, l'expression «Janus Quirinus» (j'ai essayé de l'éclairer dans mon article sur *Janus, dieu introducteur, dieu des commencements*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole française de Rome*, 1960, p. 116 sq.). Il se retrouve enfin dans le triple patronage du collège des Saliens qui sont *in tutela Iouis Martis Quirini* (Servius, *Ae.* VIII, 633).

C'est à dessein que nous avons isolé ces données incontestables de la tradition romaine. Elles sont corroborées par le parallélisme remarquable fourni par la triade ombrienne qui associe, à Iguvium, trois dieux *Jou-*, *Mart-*, *Vofiono-*, en leur accolant l'épithète commune *Grabouio- (Vofiono-* a été interprété par des linguistes comme l'équivalent étymologique de Quirinus : p. 155, n. 3). Cette liste n'est pourtant pas







La seconde fonction chez les Romains.
Le dieu tutélaire : Mars (en haut à gauche : Mars de Todi).
Il possédait un flamine attitré : le flamen Martialis.
Ci-contre : Hercule-Héraklès
(buste trouvé au pied du Vésuve, actuellement au British Museum),
héros extrêmement populaire dans l'Antiquité. Il passait
parfois pour avoir introduit le culte du feu.
Ci-dessus : Hercule et le cerf. Musée national de Palerme
(photos Anderson-Viollet).

limitative : sur cette lancée, l'auteur a été conduit à retrouver d'autres exemples de l'articulation ternaire, par exemple (p. 249) dans les institutions cultuelles qui ont précédé en 296 la difficile victoire de Sentinum (295 av. J.-C.).

A quoi correspond cette tripartition qui ne tardera pas à être désarticulée par l'érosion historique, la triade capitoline remplaçant dès le VIème siècle la vieille triade indo-européenne ? Elle correspond à une structure conceptuelle que G. Dumézil a appelée l'«idéologie des trois fonctions» (p. 166) et qui se retrouve «avec des particularités propres à chacune des sociétés, aussi bien chez les Indiens et les Iraniens que chez les anciens Scandinaves, avec des altérations plus fortes chez les Celtes et aussi... malgré la précoce refonte des traditions, chez les Achéens, les Ioniens». Reproduisons la présentation même de l'auteur (p. 166) : «Les principaux éléments et rouages du monde et de la société y sont répartis en trois domaines harmonieusement ajustés qui sont, en ordre décroissant de dignité : la souveraineté, avec ses aspects magique et juridique et une sorte d'expression maximale du sacré ; la force physique et la vaillance, dont la manifestation la plus voyante est la guerre victorieuse ; la fécondité et la prospérité, avec toutes sortes de conditions et de conséquences qui sont presque toujours minutieusement analysées et figurées par un grand nombre de divinités parentes, mais différentes, parmi lesquelles tantôt l'une tantôt l'autre résume l'ensemble dans des énumérations divines à valeur formulaire. Le groupement «Jupiter-Mars-Quirinus», avec des nuances propres à Rome, répond aux listes-type qu'on observe en Scandinavie comme dans l'Inde védique et prévédique : Odhinn, Thorr, Freyr ; Mitra- Varuna, Indra, Nạsatya».

Au cours de cet exposé d'ensemble, Georges Dumézil s'est efforcé de répondre de façon exhaustive à toutes les critiques qui ont été adressées à son interprétation. Dans la suite, nous abordons délibérément la période proprement historique avec la triade capitoline. Cette enquête n'entend pas se priver des secours du comparatisme. Qu'il suffise de citer l'interprétation suggestive (p. 308 sq. et 552 sq.) qui rend compte de l'opposition qui existe entre l'emplacement rond du feu de Vesta *-aedes Vestae-* et les emplacements carrés et inaugurés liés aux feux d'offrandes *-arae-* placées devant les *templa* : ce contraste rappelle au

savant comparatiste l'opposition qui existe dans l'Inde védique entre «l'emplacement rond du feu qui établit le sacrifiant sur la terre et l'emplacement carré du feu qui transmet aux dieux ses offrandes». Cette similitude fondamentale prend tout son relief, si on considère que la zone pomériale de la cité forme «une immense aire sacrificielle et permanente, à l'intérieur de laquelle les *templa* s'articulent mystiquement de la même manière que les deux grands feux du sacrifice védique sur la petite aire provisoire».

l'accessoire et l'essentiel

Puis, au fil des siècles, l'auteur entreprend de prospecter les «extensions et mutations» de la religion romaine. On aurait pu craindre que le mascaret des courants de l'histoire rende la démarche plus incertaine, du moins plus embarrassée par les alluvions bibliographiques. Il n'en est rien. Avec une aisance souveraine, un souci rare de l'équité, Georges Dumézil poursuit sa route, incorporant ici avec références explicites, rectifiant là avec renvois en note. Ainsi les dossiers encrassés apparaissent brusquement rajeunis, soit parce que la précision philologique a dissipé de faux problèmes (qu'on songe à la rectification magistrale du dossier de *Carna*, qui débute par le rappel du sens étymologique : *Carna* formée sur *caro-carnis*, comme *Flora* sur *flos-floris*, p. 377), soit parce que l'analyse théologique a décelé la raison profonde de telle interdiction pontificale (par exemple, quand M. Claudius Marcellus fit voeu de transformer le temple d'Honos en temple d'Honos et de Virtus, p. 388 sq.).

Je sais que certains feignent de s'alarmer de cette brillance dans l'exposé pour refuser leur consentement, comme si la clarté de la démonstration pouvait avoir un éclat suspect. Peut-être l'auteur paye-t-il aussi le tribut de la méthode qui lui a fait exposer sa pensée selon les étapes de sa maturation, en le conduisant parfois à renier telle oeuvre du passé («mon vieux livre *Flamen-Brahman*, 1935,.. est périmé» : p. 554, n. 1). D'aucuns de se demander : vérité d'aujourd'hui, erreur de demain ? Ce serait confondre l'accessoire et l'essentiel : en réalité il s'agit le plus souvent de retouches qui décapent avec plus de rigueur les lignes maîtresses. La présentation définitive de Mars est, à cet égard, une manière de chef-d'oeuvre : elle a visiblement gagné en vigueur, peut-être au contact de l'auditoire incisif de l'Ecole Normale.

«religio» et dieux «indigetes»

On conçoit en revanche que même le lecteur convaincu de la fécondité de la méthode hésite parfois devant telle application particulière : ainsi peut-il se demander si l'exégèse subtile du *culmen inane fabae* d'Ovide ne va pas trop généreusement à la rencontre du parallélisme indien (l'auteur, il est vrai, n'en suggère plus que la «possibilité», p. 376). Pour ma part, mes «résistances» n'engagent pas la méthode, peut-être reposent-elles sur des malentendus. Par exemple, j'ai été surpris des déclarations de l'auteur sur la *religio* («le mot.. a d'abord désigné le scrupule», p. 54 ; «le latin n'a pas de mot pour désigner la religion», p. 139). Je suis porté à penser que le monde moderne n'a pas emprunté sans raison aux Latins le mot-clef de *religio.* L'hésitation des Anciens et des Modernes entre la dérivation à partir de *relegere* et la dérivation à partir de *religare* est révélatrice de l'extension sémantique du mot qui a, en réalité, cumulé les deux registres, en se prêtant de surcroît à tout un jeu de nuances, grâce à l'emploi sélectif du singulier ou du pluriel (depuis le sens massif que lui donne Lucrèce dans son attaque contre la *religio -De rerum natura.* I, 63 et 101- jusqu'au sens ténu de «scrupule»).

Je ne pense pas non plus qu'on puisse interpréter les *di indigetes* comme des «dieux subordonnés» (p. 105). Et, si les contemporains de Tite-Live comprenaient *indigetes = indigenae*, cette assimilation montre qu'en tout état de cause l'expression a dû s'opposer toujours aux *di novensiles*, comme les «dieux de la patrie» aux «dieux d'origine récente». Je rapprocherais le mot du verbe *indigitare* (plutôt que des *indigitamenta)* pour lui donner le sens de «dieux qu'on invoque depuis toujours» —ce qui expliquerait le relief que lui donne Virgile dans le vers (*G.* I, 498) *Di patrii indigetes et Romule Vestaque mater.* Quant à l'ordre inverse *diui Novensiles, dii Indigetes*, du *carmen* transmis par Tite-Live (VIII, 9, 6), il n'a rien d'aberrant. Dans le passage cité par l'auteur (Ovide, *Métamorphoses.* XV, 861 sq.), la situation «troyenne» —il s'agit de l'immortalisation astrale de César— induit le poète non seulement à placer les *di Aeneae comites* (qui sont les Pénates troyens) avant les *di indigetes*, mais encore à citer successivement (dans l'ordre inverse de la triade antique) Quirinus (assimilé à Romulus : *genitor Quirine Vrbis)*, Mars *(inuicti genitor Gradiue Quirini)*, et enfin (après une invocation à *Vestaque Caesareos inter sacrata Penates*, reprise subtile qui renvoie aux *di Aeneae comites)* Jupiter *(Quique tenes altus Tarpeias Iuppiter arces).*

Je suis enfin loin d'être sûr que Diane avait dès l'origine «puissance sur la procréation et la naissance des enfants» (p. 397). Cette compétence appartenait de droit à *Iuno Lucina* et les Latins n'avaient pas l'habitude de mélanger les offices. J'ai essayé de montrer ailleurs (coll. Latomus, Vol. LXX, 1964, p. 662 sq.) que l'influence grecque, l'assimilation à Artémis *Lochéia*, explique cette interférence. Partant, pour respecter la définition de la déesse *lucifera -Dianam autem et lunam eamden esse putant.. Diana dicta, quia noctu quasi diem efficeret* (Cicéron, *N.D.* II, 27, 69)-, je ne verrais pas dans le rite des ides d'août —les femmes portant des torches se rendent de Rome à Aricie, pour *Triuiae lumina ferre deae* (Properce)— une simple marque «de reconnaissance de services rendus» (p. 397), mais plutôt une mimique inspirée aux origines par une sorte de magie sympathique : ces porteuses de torches entendaient

collaborer, une fois l'an, au jour le plus lumineux (ides) du mois d'août, au service astral de la déesse. Georges Dumézil n'a-t-il pas utilisé une explication du même genre (p. 333) quand il a interprété le rite des *Matralia* par «une action sympathique» : «Les dames romaines aident l'Aurore à chasser les ténèbres» ?

Est-il besoin de répéter que ces remarques n'enlèvent rien au crédit que l'auteur se crée auprès du lecteur, dans la mesure même où il lui fournit les dossiers admirablement inventoriés qui lui laissent toute liberté d'appréciation ? Et combien d'aperçus suggestifs *in transitu !* Georges Dumézil a le don de proposer des confrontations éclairantes : ainsi, quand il oppose (p. 390 sq.) le culte aristocratique et archaïque de *Fides*, «qui ne suffisait plus», à l'institution en 367 de *Concordia*, «abstraction en partie équivalente», mais qui incarne «la volonté active d'entente et non plus le respect statique des accords». Ailleurs, il indique les répercussions immenses de telle innovation religieuse. Ainsi, après l'introduction de Cybèle en 204 (p. 472) : «Quand le Proche-Orient fut ouvert aux armes romaines, certains firent même le voeu d'aller sacrifier à Pessimonte (Cicéron, *Har. resp.*, 28 ; Val. Max. I, 1, 1), première et discrète manifestation de ce qui formera plus tard l'une des tentations et l'une des craintes de Rome : le retour aux sources, le transfert du centre de l'Empire, à «Troie» ou du moins en Orient, et, pour finir, Byzance, deuxième Rome». Richesse de la matière, rigueur des analyses, ampleur des perspectives : faut-il en dire davantage pour signaler au lecteur la qualité exceptionnelle de cette somme ? ■

Robert SCHILLING



Ancien élève de l'Ecole Normale supérieure et de l'Ecole française de Rome, Robert Schilling est professeur de langue et de civilisation latines à l'Université de Strasbourg, directeur de l'Institut de latin de Strasbourg et directeur d'études à l'Ecole des Hautes Etudes (section Sciences religieuses, religions de Rome). Auteur de L'Alsace *(Fernand-Nathan, 1948 & 1956),* La religion romaine de Vénus, depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste *(E. de Boccard, 1954-55),* The Roman Religion *(in C.J. Bleeker & Geo Widengren, éd.* Historia Religionum. *Leiden-Brill, 1969. Vol. 1, pp. 442-94), il a également dirigé l'édition de* Pervigilium Veneris, la veillée de Vénus *(Belles-lettres, 1944 & 1960), de* Printemps romains *(La Colombe, 1945), des* Actes du IIIème Congrès International pour le latin vivant. Strasbourg, 2-4 septembre 1963 *(Aubanel, 1964), et des* Hommages à Jean Bayet *(en collab. avec Marcel Renard ; Latomus, éd. Bruxelles, 1964). Il collabore à la* Revue des études anciennes, *la* Revue des études latines, *la* Revue de l'histoire des religions, Latomus, Gymnasium, Erasmus, Gnomon, *etc.* ■

Jean-Claude RICHARD

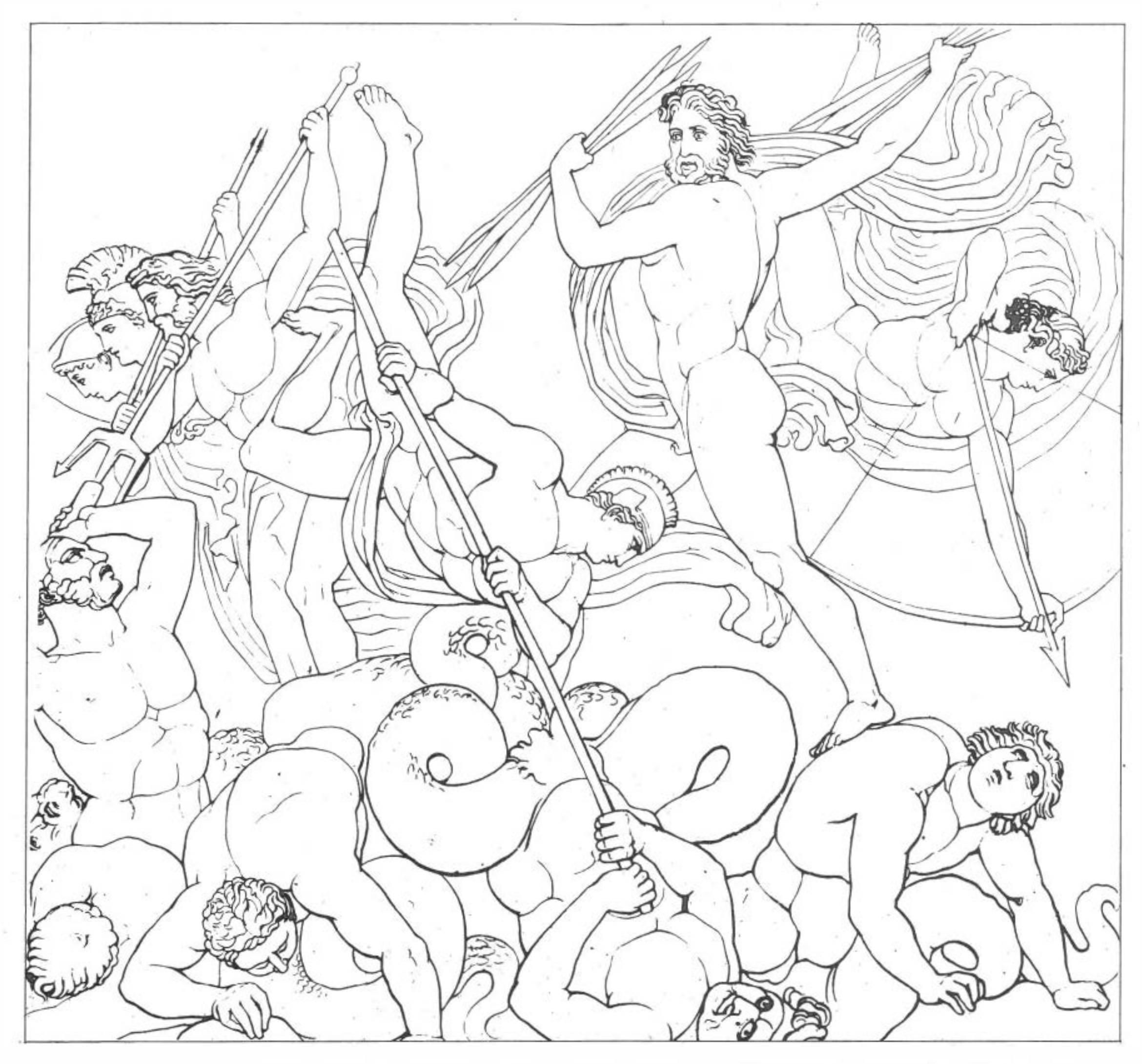
ROME : MYTHE, HISTOIRE ET HERITAGE

Voilà bientôt quarante ans que Georges Dumézil a entrepris d'étudier «comparativement» mais selon des principes nouveaux la religion romaine (1). Pendant toute cette période, il n'a cessé de perfectionner sa méthode, de la soumettre à l'épreuve des faits et d'élargir le champ de ses applications. Mais nul n'est prophète en son pays et, pis encore, la République des savants s'accommode mal des novateurs. D'où l'accueil incertain, voire hostile, réservé, en France comme à l'étranger, aux idées de l'auteur, et un procès d'intentions perdurable qui se nourrit d'une prévention et d'un apriorisme dont on regrette qu'ils aient droit de cité dans le monde de l'érudition.

Pourtant, à supposer qu'il ignore les nombreux ouvrages ou articles qui les préparèrent, la série des bilans que Georges Dumézil nous propose depuis 1966 permet au lecteur sans parti pris de juger en toute sérénité la méthode que l'auteur utilise et les résultats auxquels elle l'a conduit dans le domaine, déjà prospecté par des générations de chercheurs, de la plus ancienne histoire romaine. Plus qu'une analyse approfondie de ces derniers ouvrages, les lignes qui suivent contiennent l'esquisse d'une réflexion sur une synthèse qui, pour être encore en cours d'élaboration, n'en commande pas moins sous sa forme actuelle le respect.

Une constatation s'impose à la lecture de *La religion romaine archaïque* qui représente la moisson de trente ans de semailles. Des quatre parties dont le livre se compose, les deux premières nous sont

(1) Cf. *Flamen-Brahman*, et surtout *La préhistoire des Flamines majeurs*, in *Revue d'Histoire des religions*, vol. CXVIII (1938).



La lutte des dieux et des géants. Juppiter écrase les Titans avec la foudre (Roger-Viollet).

présentées à la lumière de l'éclairage indo-européen. Les deux autres *(Extensions et mutations ; Le culte)* s'inscrivent dans une perspective plus classique. Quant à l'appendice consacré à la religion des Etrusques, écrit en réaction contre les excès de l'étruscomanie, il n'est pas exempt de formulations paradoxales. C'est ainsi que l'auteur ne s'y cache pas (p. 598, n. 1) de disputer à l'Etrurie le dieu *Vertumnus*, et ce non seulement contre les modernes, mais aussi, plus dangereusement, contre le témoignage catégorique de Varron qui reconnaissait en lui le *deus Etruriae princeps*.

L'essentiel n'en est pas moins à chercher ailleurs, dans l'attachement de l'auteur à deux principes dont ses travaux successifs ont démontré le bien-fondé. En premier lieu, la religion romaine, dans ses manifestations les plus anciennes, obéit à une structure idéologique et théologique dont le comparatisme, sainement manié, apporte la preuve qu'il faut y voir un héritage indo-européen. D'où le refus de l'auteur de toute interprétation primitiviste de cette religion archaïque, et les coups sévères qu'il n'a cessé de porter aux théories défendues, de façon parfois puérile, par H.J. Rose et, plus intelligemment, par H. Wagenvoort. Primitivisme, «prédéisme» et «dynamisme» ne sont que des constructions de l'esprit auxquelles Georges Dumézil dénie toute valeur au terme d'une démonstration rigoureuse : les plus anciens Romains et, avant eux, leurs ancêtres indo-européens possédaient le concept de *numen* ou divinité personnelle.

une succession de «théorèmes»

Mais, à Rome, l'héritage indo-européen a subi en matière religieuse de profondes transformations : la mythologie s'y est perdue ou transformée en histoire. Il saute aux yeux que les deux aspects de cette mutation ne sont pas à mettre sur le même plan. Le premier, ou «dépouillement de toute mythologie» *(La religion romaine archaïque*, p. 60), est maintenant bien connu depuis l'analyse illuminante que Georges Dumézil a faite du rituel des *Matralia* (11 juin). Malgré diverses exégèses qui en avaient été proposées avant lui (voir, en dernier lieu, les élucubrations de H.J. Rose reprises par K. Latte), cette solennité restait mystérieuse. Il a suffi de la rapprocher de la mythologie de la déesse Aurore des Indiens védiques, Usas, pour que ce *locus desperatus* de la recherche reçoive une solution pleinement satisfaisante : «Les dames romaines font une fois l'an, aux *Matralia*, ce que chaque matin fait Usas» (Ibid., p. 64).

Du passage de la mythologie à la pseudo-histoire, les exemples sont plus nombreux et mieux connus ; qu'il nous suffise de citer, parmi ceux qui, très tôt, retinrent l'attention de Georges Dumézil, la trahison de Tarpeia, le combat des Horaces et des Curiaces, l'épisode d'Horatius Cocles et de Mucius Scaeuola et, plus

généralement parlant, les quatre rois nationaux (par opposition aux rois d'origine étrusque) qui sont «des figures harmonieusement composées et rapprochées : aucune ne pouvait être économisée, aucune n'est le doublet d'une autre» *(Tarpeia*, p. 197). On ne saurait trouver meilleur commentaire de ce bref exposé que dans la succession de «théorèmes» énoncés par Georges Dumézil dans *La religion romaine archaïque* (pp. 123-24) : «Les Romains pensent historiquement alors que les Indiens pensent fabuleusement.. Les Romains pensent nationalement et les Indiens cosmiquement.. Les Romains pensent pratiquement et les Indiens philosophiquement.. Les Romains pensent politiquement, les Indiens pensent moralement.. Enfin les Romains pensent juridiquement, les Indiens pensent mystiquement».

Plus importants encore sont maintenant aux yeux de Georges Dumézil les indices dont l'interprétation ingénieuse qu'il en fournit tend à prouver que l'héritage indo-européen, solidement installé dans la place, donna très tôt naissance à des créations portant le marque du génie romain et dont des débris se conservèrent à l'époque classique. Ici, le lecteur de Georges Dumézil pensera tout naturellement à la survie, dans le domaine augural, d'antiques règles, connues encore des contemporains de Cicéron, mais dont l'inscription du *Lapis Niger* prouve qu'elles remontaient sans doute au temps des rois. L'interprétation proprement divinatoire que Georges Dumézil a proposée, il y vingt ans, de ce texte a résisté à l'épreuve du temps et, pour l'avoir arbitrairement méconnue, un savant américain, R.E.A. Palmer (*The King and the Comitium*, 1969), est tombé récemment dans l'exégèse romanesque, pour ne pas dire abracadabrante. En d'autres termes, dès la fin des temps royaux et sans doute plus tôt encore, Rome s'est constitué son droit religieux, civil, international, par symbiose de l'héritage indo-européen avec les créations de son propre génie. De même que l'inscription du *Lapis Niger* se comprend en référence à une règle rituelle dont la singularité n'a d'égale que la précision, de même celle de Duenos, datable du début du Vème siècle, sinon de la fin du VIème, a trait à la paix du mariage et, en tant que telle, constitue le plus ancien document de droit romain que nous connaissions (2).

Romulus et Enée

Mais l'héritage indo-européen, si l'on prend cette expression à la lettre, c'est d'abord un noyau de croyances et de schèmes qui, à en croire Georges Dumézil, connurent à Rome, sans doute dans le secret des collèges sacerdotaux, une longévité peu commune. A preuve, selon lui, le début de la première *Elégie* romaine de Properce (IV, I, 9-32), texte dont nul n'ignore la signification que Georges Dumézil lui reconnaît depuis *Jupiter Mars Quirinus I* et qui constitue la pierre d'angle de sa théorie. L'interprétation qu'il n'a cessé d'en défendre depuis trente ans est loin d'avoir fait l'unanimité. D'où le commentaire exhaustif qu'il a donné dans *Mythe et Epopée I* de ce passage litigieux ; d'où aussi son désir de formuler avec toute la précision souhaitable des décisions qu'il estime en droit d'en tirer.

Cet effort de mise au point n'était pas inutile. En effet, après avoir cru naguère trouver dans ces vers la preuve que la société romaine primitive était effectivement divisée en classes fonctionnelles correspondant chacune à l'une des trois tribus préserviennes, il avait à plusieurs reprises nuancé sa pensée sur ce point capital, sans que ces efforts en ce sens aient toujours retenu l'attention des spécialistes. C'est ainsi que *Mythe et Epopée I*, dans la mesure où son auteur rejette toute définition, tant ethnique que fonctionnelle, des tribus «romuléennes», répond, selon nous, à une forte objection de A. Momigliano : *Nothing is explained in Rome history if we believe that in a prehistoric past, Roman society was governed by a rigorous separation of priests, warriors and producers. The fundamental fact of Roman society remains that warriors, producers and priests were not separate elements of the citizenship, though priesthoods tended to be monopolized by members of aristocracy* (3). Quant à la seconde observation suggérée à ce même savant par le texte de Properce, *Propertius clearly implies that Rome had warriors and peasants even before Titus Tatius and Lucumo joined to create the tripartite state* (4), elle nous semble superficielle puisque, aux yeux de Georges Dumézil, toute la tradition relative aux quatre premiers rois appartient à la pseudo-histoire. Concédons donc à celui-ci qu'on peut voir dans le début de cette élégie l'expression d'une volonté de Properce d'assigner une activité étroitement spécialisée à chacun des trois groupes dont la réunion forma, au dire du poète, la cité des origines. Mais une certaine disproportion de l'ensemble a empêché et empêchera quand même beaucoup d'y voir l'arme absolue que Georges Dumézil semble en attendre.

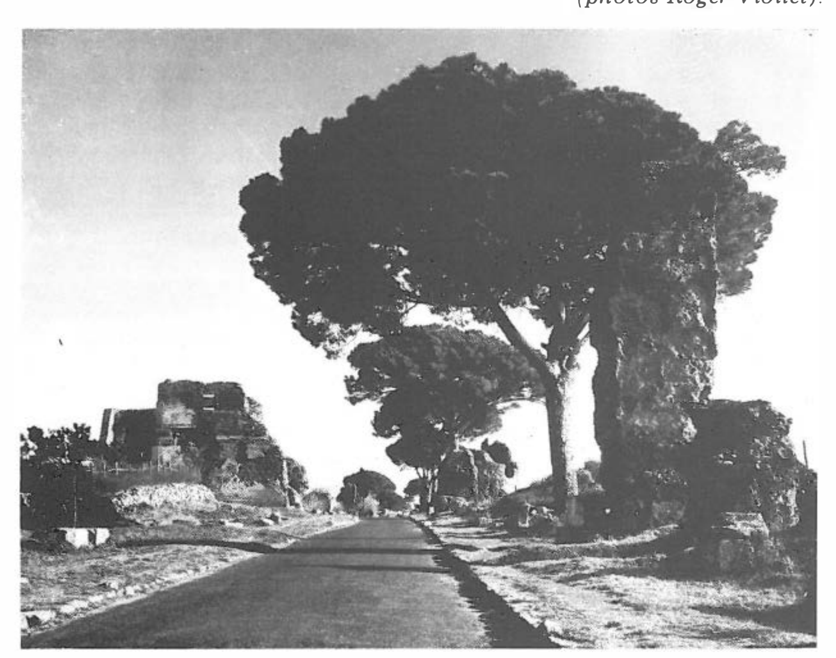
---

(2) *La deuxième ligne de l'inscription de Duenos*, in *Hommage à M. Renard I* (texte repris dans *Idées romaines*, pp. 9-25).

(3) «Rien n'est expliqué dans l'histoire de Rome si nous croyons que dans un passé préhistorique, une rigoureuse séparation des prêtres, des guerriers et des producteurs, gouvernait la société romaine. Le fait fondamental dans cette société reste que les guerriers, les producteurs et les prêtres ne constituaient pas des fractions séparées au sein de l'ensemble des citoyens, encore que les membres de l'aristocratie tendissent à monopoliser les fonctions sacerdotales» (*An Interim Report on the Origins of Rome*, in *Journal of Roman Studies*. Vol. LIII, p. 114).

(4) «Properce laisse clairement entendre qu'avant même que Titus Tatius et Lucumon se fussent alliés pour créer l'Etat triparti, Rome possédait des guerriers et des paysans» (Ibid., p. 113).

A droite : le poète Virgile (Publius Virgilius Maro), auteur des Bucoliques et de l'Enéide (v. 70 - 19). Statue de J. Thomas, Musée du Luxembourg. Il se fit l'interprète de la structure « idéologique » des trois fonctions. Tout un cycle de légendes (Silius Italicus, Dante) se forma autour de sa mémoire. Ci-dessous : Rome. Les monuments funéraires de la Via Appia (photos Roger-Viollet).





Il est vrai que dans *Mythe et Epopée II*, Dumézil a ajouté au dossier déjà copieux qu'il avait soumis au jugement des latinistes une pièce supplémentaire, plus probante encore, à ses yeux, que les témoignages auxquels il avait naguère fait appel pour prouver que l'idéologie tripartie n'était pas tombée dans l'oubli aux environs de l'ère chrétienne. Il en retrouve en effet l'écho dans l'oeuvre de Virgile, puisque c'est sur la deuxième moitié de *L'Enéide* ou, plus exactement, sur l'examen des «trois *fata* ouverts et convergents» (p. 341) de ses protagonistes, qu'il fonde son argumentation. Le parallélisme lui semble frappant entre les besoins de Romulus et des siens *post urbem conditam* et ceux d'Enée à son arrivée dans le Latium. De même, le rôle attribué à Latinus n'est pas sans évoquer celui de Titus Tatius et des Sabins. Enfin, certaines analogies peuvent conduire le lecteur à rapprocher les personnages de Tarchon et de Lucumon ainsi que leur mission.

survie prolongée du schéma

Cette exégèse novatrice qui retiendra à coup sûr l'attention des spécialistes des études virgiliennes vaut plus encore, comme celle de la première *Elégie* romaine, par ses implications. L'une et l'autre posent en effet un problème de première importance, celui de la survie des schèmes trifonctionnels et de leur insertion dans l'histoire des origines. Georges Dumézil tient pour acquis depuis trente ans qu'en certains endroits de leur oeuvre, Properce, Virgile et, à échelle plus réduite, Tite-Live, Denys d'Halicarnasse et d'autres, se sont faits les interprètes de cette structure idéologique. On aimerait savoir, selon nous, s'ils en devaient la connaissance à des traditions sauvées de l'oubli par les plus anciens annalistes ou si elle s'est directement imposée à eux. De ces deux possibilités, Georges Dumézil nous semble enclin à retenir la seconde. Beaucoup rejettent ce point de vue, qui ne peuvent croire que cette idéologie ait été assez profondément enracinée à Rome pour trouver, parmi les contemporains d'Auguste, des interprètes aussi divers. Quant à la première, elle ne fait que déplacer dans le temps le problème qui nous occupe : reconnaissons pourtant qu'il n'est pas impossible que des traditions remontant à un lointain passé aient été sauvées de l'oubli par les membres des collèges sacerdotaux et, plus précisément, par les pontifes qui mirent à la disposition des premiers annalistes la matière que ceux-ci devaient utiliser.

On peut en fait concéder à Georges Dumézil que le problème des «moyens de survie prolongée du schème» (*Mythe et Epopée I*, p. 424) se pose ailleurs qu'à Rome, et qu'il serait dangereux de tirer argument de l'incapacité dans laquelle nous nous trouvons de lui apporter une solution pour condamner l'idée qu'il se fait moins des premiers siècles de Rome que du caractère tardif et artificiel de la vulgate qui nous en est parvenue. Mais, de notre point de vue, sa théorie appelle la prudence, sinon le scepticisme, pour diverses raisons que nous nous contenterons d'indiquer brièvement.

Georges Dumézil considère d'abord que l'histoire de la naissance et des débuts de Rome telle que Tite-Live et Denys d'Halicarnasse, en empruntant les grandes lignes aux annalistes, l'ont fixée à jamais, ne laisse aucune place au souvenir de faits authentiques dans le récit des quatre premiers règnes ; à en juger par *Tarpeia* (pp. 198-99), la caractérisation fonctionnelle s'est étendue à Tarquin l'Ancien et à Servius Tullius. En d'autres termes, ce que les textes nous apprennent des souverains d'origine étrusque ne mériterait pas grand crédit. La vulgate des origines, au sens large de ce mot, serait moins le résultat d'une falsification délibérée qu'une reconstruction signifiante à partir du cadre trifonctionnel.

Si l'on s'en tient aux événements tels que nous en lisons le récit dans l'oeuvre de Tite-Live ou de Denys d'Halicarnasse, une attitude aussi radicale n'est pas nécessairement condamnable. Mais elle est discutable pour qui admet que, sur les institutions, sur les problèmes politiques et sociaux, cette même tradition, mêlant le bon grain et l'ivraie, n'en contient pas moins un fond de vérité. Un pluridisciplinarisme bien compris, maintes fois appelé de ses voeux par Georges Dumézil, et l'élargissement des perspectives de la recherche longtemps limitée aux faits spécifiquement romains prouvent que les problèmes que l'*Urbs* eut à affronter sous les rois étrusques s'inscrivent dans le cadre d'une communauté étrusco-italique, et que la tradition littéraire, si elle doit être critiquée, n'est pas à rejeter en bloc. Les plus anciens annalistes ont déformé les faits qu'ils relataient par ignorance plus que par mauvaise foi, mais, pour suspecte qu'en soit la valeur, le récit qu'ils nous en ont laissé n'est pas le produit d'une construction *ex nihilo.* A preuve la communication magistrale dans laquelle E. Gabba a pu avancer de bonnes raisons de croire que les premiers annalistes écrivirent l'histoire de la période royale à partir d'une documentation empruntée à des érudits ou à des chroniqueurs de langue grecque souvent plus ancienne qu'eux (5).

la légende sabine

D'autre part, Georges Dumézil considère depuis vingt-cinq ans (*Tarpeia*, p. 181) que la vulgate relative à la fondation de l'*Urbs* et à ses rois s'est fixée *ne uarietur* à la fin du IVème siècle et au début du IIIème. C'est ainsi que, dans *Mythe et Epopée I* (p. 301), il s'en tient toujours à l'idée que la réconciliation entre Romulus et Titus Tatius, et le synécisme qui s'ensuivit, sont «une projection dans le plus vieux passé de l'accord romano-sabin conclu.. au début du IIIème siècle, c'est-à-dire au moment où la fabrication de l'histoire des origines arrivait à son terme». Or, il faut bien reconnaître que de toutes les théories soutenues par Georges Dumézil, celle-ci (même si T. Mommsen fut le premier à la formuler dans toute sa rigueur) ne laisse pas de soulever de graves problèmes.

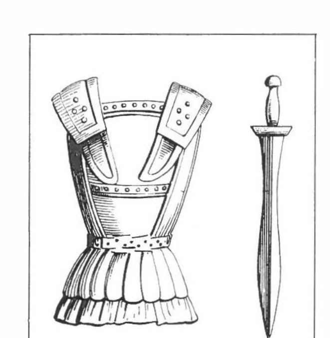
Il ne saurait être question de rouvrir ici le débat sur le rôle joué par les Sabins dans les débuts de Rome. Tout récemment, J. Poucet a passé au crible d'une sévère critique tous les témoignages littéraires qui font la part belle sur ce point, pour parvenir à cette conclusion que «la geste de Titus Tatius reflèterait, d'une manière anachronique et sur un plan légendaire, les contacts qui durent s'établir entre les Sabins de la Basse Sabine et les populations du Latium à l'époque des grandes invasions sabelliques.. pendant la première moitié du Vème siècle.. La légende sabine n'a pu cependant être définitivement constituée et insérée dans la geste romuléenne avant le début du IIIème siècle» (*Recherches sur la légende sabine des origines de Rome*, pp. 432-33). On ne saurait pour autant tenir pour acquis que ce livre, d'inspiration systématique, apporte une confirmation décisive aux idées défendues par Georges Dumézil. En effet, même si les archéologues n'ont recueilli sur le Quirinal aucun signe indubitable d'une présence des Sabins à l'époque de la fondation de Rome, il n'en reste pas moins que «la toponymie et la religion prouvent que le Quirinal a eu très anciennement une physionomie très originale par où il s'oppose au Palatin» (Jacques Heurgon. *Rome et la Méditerranée occidentale jusqu'aux guerres puniques*, p. 91). D'où une sérieuse raison de douter que la vulgate relative à l'époque royale ait été constuite à partir du schème trifonctionnel et, au même moment (début du IIIème siècle), définitivement codifiée. Malgré les excès auxquels elle a conduit certains de ses adeptes au siècle dernier, la *Quellenforschung* garde le mérite d'avoir prouvé, si besoin en était, que des couches d'âge variable se laissent reconnaître dans la tradition telle qu'elle nous est parvenue sur les siècles obscurs de Rome.

Völkerwanderungen

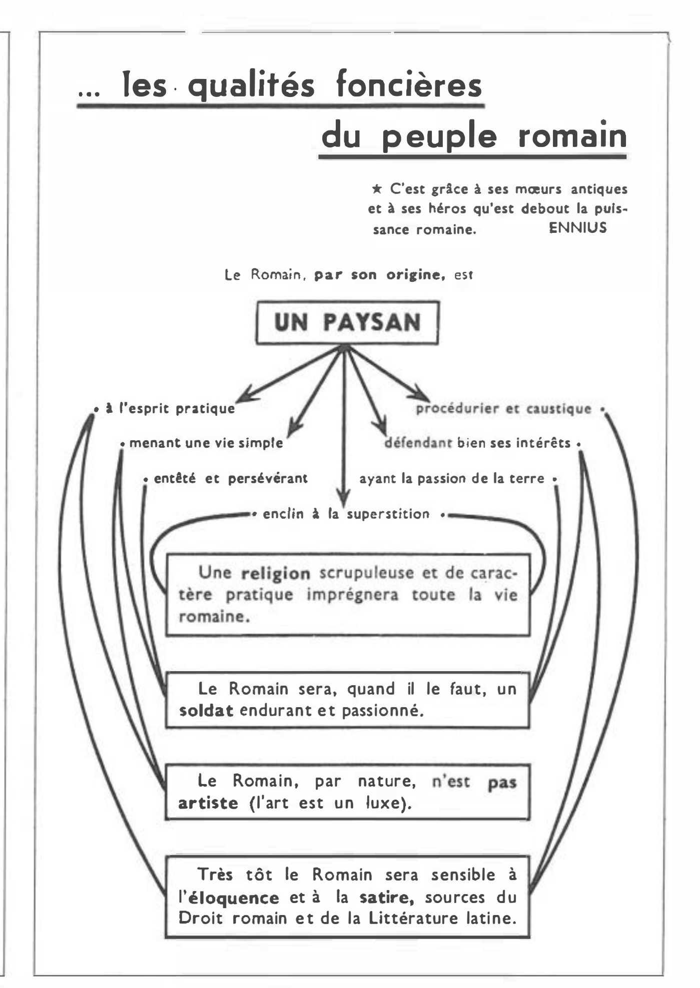
Nous ne croyons donc pas que l'historiographie latine, dans la mesure, du moins, où elle traite du plus ancien passé de l'*Urbs*, soit à interpréter comme le produit d'une fabrication tardive dont les responsables se seraient bornés à mettre en oeuvre le schème trifonctionnel. Malgré toutes les difficultés inhérentes à pareille attitude, un conservatisme de bon aloi nous semble en ce domaine la plus sûr méthode. Si nous sommes, par exemple, très mal renseignés sur la composition et le rôle de l'assemblée des curies à l'époque royale, nous devons, dans l'état actuel de nos connaissances, admettre son existence, tout en retenant la possibilité qu'elle ait, dès cette période, subi des transformations dont les modalités restent mystérieuses. On souhaitera donc que Georges Dumézil s'engage plus profondément dans la voie qu'il inaugura en étudiant les inscriptions du *Lapis Niger* et du vase de Duenos, qu'il élargisse le champ de ses investigations ultérieures en s'intéressant au premier chef à des problèmes (les réformes serviennes ou les origines de la lutte des ordres, suggestions qui n'ont rien de limitatif) auxquels leur implication dans l'ordre politique, mais aussi économique et social, confèrent une authenticité certaine, bien loin qu'il faille y voir le résultat de falsifications ou d'anachronismes dont la responsabilité incomberait à Fabius Pictor ou à tel ou tel de ses contemporains. Divers témoignages, certes fragmentaires et d'interprétation délicate, suggèrent en tout cas qu'ils ne se posèrent pas à la seule Rome et réhabilitent du même coup l'oeuvre des annalistes.

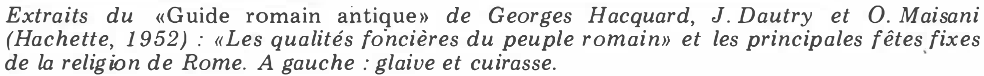
Enfin, si nul ne saurait discuter à Georges Dumézil le mérite d'avoir mis en lumière la fortune durable que l'héritage indo-européen connut dans l'*Urbs* en matière religieuse, ses lecteurs ne peuvent pas ne pas

(5) Cf. *Considerazioni sulla tradizione letteraria sulle origini della repubblica*, in *Entretiens de la fondation Hardt sur l'Antiquité classique*, vol. XIII.



Janvier	11, 15	CARMENTALIA
Février	15	LUPERCALIA
	13-21	FERALIA
	23	TERMINALIA
Mars	1er	MATRONALIA
	15	EQUIRRIA
	17	LIBERALIA
	19	QUINQUATRUS
Avril	15	FORDICIDIA
	21	PALILIA
	25	ROBIGALIA
Mai	9-14	LEMURIA
Juillet	19, 21	LUCARIA
	23	NEPTUNALIA
Août	23	VOLCANALIA
Octobre	11	MEDITRINALIA
	15	OCTOBER EQUUS
	19	ARMILUSTRIUM
Décembre	27	SATURNALIA




Extraits du «Guide romain antique» *de Georges Hacquard, J. Dautry et O. Maisani (Hachette, 1952) : «Les qualités foncières du peuple romain» et les principales fêtes fixes de la religion de Rome. A gauche : glaive et cuirasse.*

s'interroger sur les modalités de son enracinement, et ce dès les temps préhistoriques, pour lesquels l'auteur ne se cache pas de croire à l'existence de *Völkerwanderungen* massives et renouvelées qui se déversèrent sur le sol de l'Italie. A supposer que la pénétration indo-européenne se soit faite à pareille échelle, ce serait pur miracle que les nouveaux arrivants aient su préserver, au hasard de leurs errances, l'unité originelle des croyances qui étaient les leurs et que, partant, l'héritage qu'ils laissèrent fût resté immuable dans l'indivision. D'autre part, quiconque réfléchit sur ce que nous croyons connaître de l'organisation politique et sociale de la plus ancienne Rome, sera tenté de faire la part belle aux concepts de croisement et d'agglutination de petits groupes d'immigrants que P. de Francisci, dans un livre qui fait date, a appliqués avec bonheur aux *primordia ciuitatis.* Il s'inspirait sur ce point d'idées émises quelques années plus tôt par M. Pallotino qui, au concept de dérivation (par rapport à un tronc commun) de groupes ethniques à jamais figés dans leurs caractéristiques, avait substitué celui de leur formation par cristallisations et agrégations multiples. En d'autres termes, l'héritage indo-européen est une donnée dont les travaux de Georges Dumézil ont montré le poids certain dont il a pesé sur la religion romaine, mais dont la réalité dans les domaines politique, économique et social reste plus contestable. Si l'*Urbs* a reçu un héritage, elle est plus encore fille de ses oeuvres dans la mesure où elle a su le faire fructifier. Notons en passant, d'ailleurs, que pareille conclusion ne contredit pas les idées récemment défendues par Georges Dumézil, si l'on en juge par *Idées romaines* (p. 11).

En un mot, une oeuvre passionnante à laquelle on souhaite une confirmation éclatante dans le domaine proprement romain. Elle offre l'exemple d'une lutte incessante contre la routine ; aussi regrettera-t-on avec l'auteur que ses conclusions le plus sûrement établies en matière d'histoire religieuse soient souvent passées sous silence de façon scandaleuse (*La religion romaine archaïque*, p. 10). Mais aussi une pensée en perpétuelle évolution : à preuve, au fil des livres, des *retractationes* fréquemment négligées par le lecteur hâtif. Puisse donc Georges Dumézil nous donner au plus vite les travaux que ses derniers ouvrages annoncent, et dont son «Histoire de l'histoire des origines romaines» (*Mythe et Epopée I*, p. 27) n'est certes pas le moins attendu. ■

Jean-Claude RICHARD



Jean-Claude Richard, ancien élève de l'Ecole Normale supérieure, professeur agrégé des Lettres, est chargé de l'enseignement de la langue et de la littérature latines à l'Université de Nantes. Il s'est déjà signalé, notamment, par des travaux sur les funérailles des empereurs romains, et travaille, sous la direction de M. Jacques Heurgon (Rome et la Méditerranée occidentale jusqu'aux guerres puniques, *1969), à une thèse sur les origines de la plèbe à Rome.* ■

LES ETUDES INDO-EUROPEENNES

Dans la préface de *Mythe et épopée I,* Georges Dumézil donne un bref aperçu du développement de cette «toujours jeune étude comparative des langues indo-européennes», qui «fêtera bientôt son troisième demi-siècle». Rendant hommage aux oeuvres les plus notables, il cite les noms de MM. Emile Benveniste, professeur au Collège de France (*Le vocabulaire des institutions indo-européennes*), Stig Wikander (*Der arische Männerbund* ; Uppsala), Jacques Duchesne-Guillemin (*La religion de l'Iran ancien* ; Liège), Kaj Barr (*Avesta* ; Copenhague), Geo Widengren (*Les religions de l'Iran* ; Uppsala), Georges Turville-Petre (*Myth and Religion of the North : The Religion of Ancient Scandinavia* ; Oxford), Francis Vian (*Les origines de Thèbes* ; Clermont-Ferrand), Herman Lommel (*Les anciens Aryens*), Werner Betz (Munich), R.L. Palmer (Oxford), Michel Lejeune, Lucien Gerschel, Atsuhiko Yoshida, etc., sans oublier les regrettés Marijan Molé (*L'Iran ancien*) et Jan de Vries (*La religion des Celtes*).

Précédemment, dans un entretien donné à *Nouvelle Ecole* en **1969**, Dumézil avait évoqué les travaux du latiniste Robert Schilling à Strasbourg, de Rodney Needham, collaborateur d'Evans Pritchard à Oxford, de Jaan Puhvel, à Austin (Texas), de Mircea Eliade et de son Centre d'histoire des religions à Chicago.

«L'exploration, écrit-il, s'est développée sur toutes les parties du monde indo-européen et sur tous les types d'oeuvre que produit habituellement la pensée humaine et qu'il faut bien distinguer, malgré leurs communications de tous les instants et leur unité foncière : la théologie, la mythologie, les rituels, les institutions, et aussi cette chose sûrement aussi vieille que la plus vieille société parlante, la littérature» (*ME I*, p. 17).

Il y aurait en effet beaucoup d'autres noms à citer d'universitaires et de chercheurs qui, à date récente, se sont consacrés à l'étude de telle ou telle *province* du *domaine* indo-européen : Edgar Polomé, T.G.E. Powell, Paul Thieme, Donald J. Ward, Jean-Jacques Hatt, Bertil Almgren, C. Scott Littleton, H.R. Ellis Davidson, Giacomo Devoto, D.A. Binchy, Calvert Watkins, Myles Dillon, Wolfgang Meid, V.G. Gheorgiev, Charles Guyonvarc'h, R.L.M. Derolez, Herbert Jankuhn, Ernst Wahle, Rüdiger Schmitt, Paul Friedrich, Marija Gimbutas, Marcello Durante, Hans Krahe, P. Bosch-Gimpera, Stephen P. Schwartz, Björn Collinder, Jerry Kurylowicz, Julius Pokorny, Stuart E. Mann, Anton Scherer, etc.

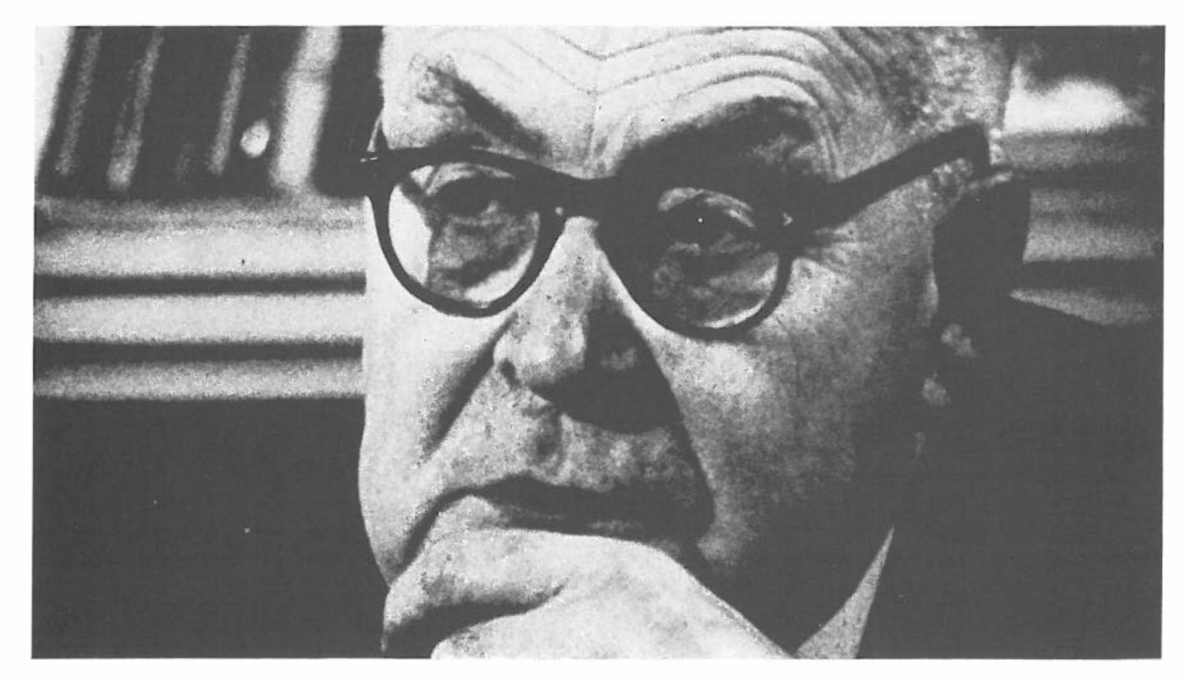


Plusieurs centres d'études indo-européennes fonctionnent actuellement aux Etats-Unis. *A l'Université du Texas* (Austin), il existe une section d'Etudes indo-européennes, rattachée au Département des Classiques, qui décerne chaque année un doctorat d'études indo-européennes. Cette section propose aux élèves trois options : 1) *Linguistique indo-européenne* : langues indo-européennes, grammaire comparée, phonétique, linguistique historique et générale ; 2) *Etudes indo-iraniennes* : langues indo-aryennes (du védique au moyen-indi) et indo-persanes (de l'avestique au moyen-iranien), langues iraniennes et indiennes modernes ; 3) *Archéologie européenne* : archéologie de l'Europe, du Proche-Orient, de l'Asie centrale et occidentale, pré- et protohistoire indo-européenne, grammaire comparée, langues anciennes. Les cours durent deux ans.

Fondée par Edgar Polomé, scandinaviste d'origine belge (dir. du recueil collectif *Old Norse Literature and Mythology.* Austin, **1969**), la section est actuellement dirigée par M. Jaan Puhvel, président du Département des Classiques de l'Université d'Austin, ancien professeur à l'Université de Californie, auteur de *Laryngeals and the Indo-European Verb* (**1960**), dir. des recueils *Ancient Indo-European Dialects* (en collab. avec Henrik Birnbaum, **1966**), *Substance and Structure of Language* (Berkeley, **1969**) et *Myth and Law Among the Indo-Europeans* (Berkeley, **1970**).

A l'Université de Californie (Berkeley-Los Angeles), les études indo-européennes ont commencé à se développer à partir des années **1959-60**, époque à laquelle fut organisé un premier Séminaire de mythologie indo-européenne. En **1961**, a été créé un Center for the Study of Comparative Folklore and Mythology, dont la direction a été confiée à M. Wayland D. Hand. Trois ans plus tard, une section d'Etudes indo-européennes a également été fondée à l'intérieur du Département des Classiques. Plusieurs programmes de recherche ont été mis en route, qui ont abouti à la publication de deux thèses de doctorat : *The New Comparative Mythology : An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, par C. Scott Littleton (**1966**), et *The Divine Twins : An Indo-European Myth in Germanic Tradition*, par Donald J. Ward (**1968**). Une bibliographie exhaustive a aussi été entreprise, sous la direction de plusieurs *research associates* de la section (Anastasia Demetriades, C. Scott Littleton, Robert Gartman, Eleanor Long, Antoinette Botsford).

→



Georges Dumézil à la télévision, le 14 janvier 1973. Emission du service de recherche de l'ORTF.

témoignages

Robert SCHILLING

GEORGES DUMEZIL : UNE GRANDE AVENTURE

N'est-il pas présomptueux de prétendre porter un témoignage sur un savant qui fait éclater toutes les dimensions ordinaires, un homme qui, par sa riche et complexe personnalité, semble décourager toute tentative d'approche ? Je songe, je ne sais pourquoi, à l'inscription que je lus un jour à Santa Croce de Florence : *Tanto nomini nullum per elogium*.. et tout aussitôt au blâme sévère que je m'attirerais si je m'avisais d'appliquer ce souvenir à sa propre personne.. Car la modestie de l'homme est à la mesure de l'envergure du savant.

En vérité, il ne s'agit pas de dire un *elogium*, mais de faire effort pour être vrai.. L'important dans la vie intellectuelle, me confia un jour Georges Dumézil, est de connaître une grande aventure.. Le moins que l'on puisse dire, quand on embrasse l'étendue de l'oeuvre et qu'on prend connaisance des projets annoncés dans la préface du premier tome de *Mythe et Epopée* (1968), est que le ciel a entendu ce voeu.

de bons professeurs

Cette curiosité permanente, au sens le plus noble du terme —il serait plus juste de dire cette vie ardente de l'esprit—, faut-il en rechercher la source dans l'heureuse corbeille des dons reçus à la naissance (si le fils garde pieusement la mémoire d'un père polytechnicien qui, après de longues années à Madagascar et en Afrique du nord, devait diriger, pendant la guerre de 1914-18, les fabrications d'artillerie, il se souvient aussi d'un oncle vigneron et d'un autre oncle qui courut les mers et connut bien des péripéties, puisqu'il fut successivement mousse, officier de marine marchande et lieutenant de port à Nouméa) ? Ou encore a-t-elle été favorisée par les mutations de postes qui conduisirent un enfant né dans le XIIème arrondissement de Paris, tour à tour au collège de Neufchâteau (en 6ème et 5ème), au lycée de Troyes (où il finit la 4ème avec un professeur qui s'appelait Alfred Ernout avant d'aborder la 3ème), au lycée Louis-le-Grand à Paris (en 2ème et en 1ère), au lycée de Tarbes (où il acheva la 1ère et entama pour deux mois la philosophie), à nouveau au lycée Louis-le-Grand où il termina la philosophie ? Lui qui devait bousculer plus tard tant d'opinions reçues, venait de démentir par cette adolescence itinérante l'aphorisme «pierre qui roule n'amasse pas mousse». Partout, se plaît-il à dire, j'ai eu de bons professeurs.

Mais voici la guerre de 1914. Georges Dumézil reste au lycée Louis-le-Grand pour faire l'hypokhâgne et la khâgne, avant d'entrer premier à l'Ecole Normale en 1916. Selon le règlement alors en vigueur, il passe la licence en une année, puis est immédiatement mobilisé dans l'artillerie en avril 1917. Il est versé au front

LES ETUDES INDO-EUROPEENNES

«La valeur théorique de ces travaux, souligne M. Jaan Puhvel, est confortée par la renaissance, au cours des dernières décennies, de la mythologie indo-européenne comparée, du fait, notamment, des efforts déployés par des universitaires tels que Georges Dumézil, Jan de Vries, Stig Wikander, etc. De ce fait, on peut dire que les lacunes dues à l'échec partiel des tentatives de Max Müller, Adalbert Kuhn et autres auteurs du siècle dernier, ont été comblées, et que la mythologie comparée est solidement établie aujourd'hui, après avoir été enrichie par un siècle entier de leçons théoriques et d'apports de matériaux» (*Myth and Law Among the Indo-Europeans*, op. cit.).

Un symposium s'est déroulé à Berkeley, les 17 et 18 mars 1967, sous les auspices conjoints du Center for the Study of Comparative Folklore and Mythology et de l'Université de Californie. Les Actes ont été publiés dans : Jaan Puhvel (éd.). *Myth and Law Among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European Comparative Mythology.* University of California Press, éd. Berkeley-Los Angeles, 1970 (communications de Calvert Watkins, Stephen P. Schwartz, Edgar Polomé, C. Scott Littleton, Donald J. Ward, Jaan Puhvel, Jacques Duchesne-Guillemin, etc.).

Par ailleurs, une Conférence de linguistique indo-européenne a été organisée, sous la présidence du professeur Werner Winter (*Evidence for Laryngeals*), en mai 1959 à l'Université du Texas (Austin). L'expérience ayant été concluante, il a été décidé, suite à des conversations tenues à l'occasion du 9ème Congrès international des linguistes (en août 1962), de la renouveler. Une seconde Conférence de linguistique indo-européenne s'est donc déroulée, à l'Université de Californie, du 25 au 27 avril 1963, en présence d'universitaires et de savants du monde entier. Les Actes ont paru dans : Jaan Puhvel & Henrik Birnbaum (éd.). *Ancient Indo-European Dialects.* University of California Press, éd. Berkeley-Los Angeles, 1966 (communications de Henry M. Hoenigswald, Winfred P. Lehmann, Calvert Watkins, Edgar Polomé, Alfred Senn, Björn Collinder, Werner Winter, Jaan Puhvel, George S. Lane, etc.). Plus récemment encore, une troisième Conférence de linguistique indo-européenne a eu lieu, à l'Université de Pennsylvanie, du 21 au 23 avril 1966, avec l'appui de la Haney Foundation et de la National Science Foundation. Les Actes ont été publiés dans : George Cardona, Henry M. Hoenigswald & Alfred Senn (éd.). *Indo-European and Indo-Europeans.* University of Pennsylvania Press, éd. Philadelphia, 1970 (communications de Winfred P. Lehmann, Paul Friedrich, Werner Winter, Edgar Polomé, George S. Lane, William F. Wyatt jr., Marija Gimbutas, Homer L. Thomas, Robert W. Ehrich, Antonio Tovar, Emile Benveniste, D.A. Binchy, Calvert Watkins, Jaan Puhvel, C. Scott Littleton, Donald J. Ward, etc.).



Il existe, dans à peu près tous les pays occidentaux, de nombreuses publications et revues spécialisées sur l'Antiquité, qui permettent aux chercheurs de se tenir mutuellement au courant de leurs travaux. On constate malheureusement, et avec une certaine surprise, qu'aucune de ces revues n'est *entièrement* consacrée aux études indo-européennes, et que celles qui existaient autrefois ont disparu.

La parution imminente d'un *Journal of Indo-European Studies* (premier n° en janvier 1973) est donc presque un événement. Cette revue trimestrielle, en langue anglaise, est dirigée par le professeur Roger Pearson, président du Département d'anthropologie, de philosophie et de religions comparées de l'Université de Southern Mississippi (Hattiesburg). Les responsabilités «éditoriales» sont partagées entre les professeurs Marija Gimbutas, de l'Université de Californie à Los Angeles (archéologie), Raimo Anttila, de l'Université d'Helsinki (linguistique), Edgar Polomé, de l'Université du Texas (mythologie), et Roger Pearson (anthropologie, ethnologie). Chaque numéro comptera une centaine de pages, et comprendra des études originales, accompagnées d'analyses et de critiques, ainsi qu'une tribune intitulée *Debate and Discussion.*

Le Comité de patronage comprend les professeurs Bertil Almgren (Uppsala), Werner Betz (Munich), Henrik Birnbaum (Munich), Warren Cowgill (Yale), R.L.M. Derolez (Gand), Wolfgang Dressler (Vienne), Mircea Eliade (Chicago), Jacques Duchesne-Guillemin (Liège), Eric Hamp (Chicago), George S. Lane (Chapel Hill), Guy Jucquois (Louvain), C. Scott Littleton (Los Angeles), Janos Nemeskeri (Budapest), T.G.E. Powell (Liverpool), Rüdiger Schmitt (Saarbruck), Andrew Sihler (Madison), Alexandru Vulpe (Budapest), Geo Widengren (Uppsala), R.C. Zaehner (Oxford), V.V. Sevoroskin (Moscou) et Calvert Watkins (Harvard) (*Journal of Indo-European Studies.* P.O. Box 5224. University of Southern Mississippi. Hattiesburg, Mississippi 39401. Etats-Unis). ■





Georges Dumézil.
Au temps du service militaire
et de Normale supérieure.

près de Douamont et, dans les batailles de 1918, se lie avec le futur général d'armée Pierre Brisac. En février 1919, il retourne à l'Ecole Normale pour passer avec succès le concours spécial d'agrégation en décembre 1919. En dépit d'une promesse de bénéficier d'une année libre après l'agrégation, il est nommé dès janvier 1920 professeur de seconde au lycée de Beauvais en même temps que son ami Robert Garric.

Mais déjà un feu intérieur le pousse à la recherche pure. En septembre 1920, il se fait mettre en congé pour se consacrer à un sujet qui le hantait depuis 1917 : le thème du «festin d'immortalité». Pour remonter aux sources, ne s'était-il pas initié, tout seul, au sanscrit, dès la classe de seconde, excité par le dictionnaire étymologique de la langue latine de Bréal ? Après un bref passage à l'Université de Varsovie où l'avait envoyé F. Strowski, il rentre à Paris pour déposer auprès d'Antoine Meillet les sujets des thèses qu'il devait soutenir en 1924. Thèse principale : *Le festin d'immortalité, étude de mythologie comparée indo-européenne.* Thèse secondaire : *Le crime des Lemniennes, rites et légendes du monde égéen.*

une chaire de Civilisation indo-européenne

Aujourd'hui, l'auteur est prêt à renier la plupart des propositions de ses premiers travaux, en particulier l'existence d'un cycle indo-européen de l'ambroisie : il s'est expliqué là-dessus de façon claire dans la préface du premier tome de *Mythe et Epopée*, tout en signalant pourquoi il avait été conduit à assumer, au début de ses recherches, des hypothèses et des théories alors en vogue. «Les tâtonnements furent longs», dit-il, avant qu'il ait pu se frayer sa propre voie. C'est ainsi qu'il est porté à inscrire également dans la période des «tâtonnements» ses essais sur *Le problème des Centaures* (1929), sur *Ouranos-Varuna* (1934), sur *Flamen-Brahman* (1935). Nous aurons l'occasion de revenir sur cette question de méthode —qui a prêté le flanc à des critiques—, les *retractationes* de l'auteur attestant aux yeux de certains la fragilité globale de l'enquête.

Mais notons au préalable à quelle préparation —j'allais dire à quelle ascèse— va se consacrer au fil des ans le savant qui, de plus en plus, prend conscience d'être un pionnier avançant dans une forêt vierge qui a pour nom «mythologie comparée» : il a expliqué comment il a remplacé plus tard cette formule, qui désignait la chaire qui lui fut attribuée en 1935 à la Vème section de l'Ecole des Hautes Etudes, par le libellé «Etude comparative des religions des peuples indo-européens» et comment des raisons analogues firent donner le titre de «Civilisation indo-européenne» à la chaire créée pour lui en 1948 au Collège de France.

Cette préparation a consisté à la fois à voyager à l'étranger et à apprendre plusieurs langues, au fur et à mesure des exigences de la recherche. Il possédait déjà la plupart des langues courantes et classiques (y compris le sanscrit). Il va séjourner six ans en Turquie à partir de 1925 en qualité de professeur d'histoire des religions à l'Université d'Istanbul. Non seulement il y apprend le turc, mais il s'initie aux langues du Caucase, en même temps qu'il s'attaque au problème des Centaures. Plus tard, il passe deux ans (1931-1933) comme lecteur de français à l'Université d'Upsal, où il complète sa connaissance du vieux scandinave.

C'est à l'issue de ce séjour que Sylvain Lévi lui propose en 1933 de faire des conférences temporaires à l'Ecole des Hautes Etudes —une introduction qui entraînera l'octroi d'une chaire en 1935. Georges Dumézil voit dans cette nomination un tournant décisif, non seulement parce qu'elle lui a permis de commencer son enseignement en France, mais parce qu'elle le mit en contact avec le sinologue Marcel Granet, qui devait exercer sur lui une influence capitale. Il avait appris assez de chinois pour suivre ses cours : «J'ai écouté, regardé ce grand esprit extraire, avec autant de délicatesse et de respect que d'énergie, la substance conceptuelle de textes au premier abord insignifiants, voire insipides ; je ne pense pas faire tort à aucun de mes autres maîtres en déclarant que c'est en face de celui-là, dans la petite salle de notre section des sciences religieuses à l'Ecole des Hautes Etudes, que j'ai compris, à trente-cinq ans passés, ce que doit être une explication de texte».

un fil d'Ariane

Dès lors la grande aventure commence, avec la production impressionnante des séries d'ouvrages. Georges Dumézil attribue à Marcel Granet le mérite d'avoir approfondi la notion de «structure», qui lui a permis d'abandonner définitivement la recherche des similitudes purement onomastiques (d'où les réserves qu'il fait aujourd'hui sur son essai *Flamen-Brahman)* au profit de rapprochements d'ordre conceptuel (par exemple, le couple que forme le *rajan* védique avec le *brahmane* lui suggère «l'organe double que, d'après une claire définition de Tite-Live, formaient le *rex* et le premier des flamines majeurs»). Structure : le mot doit rester disponible, insiste-t-il avec force, à l'abri de toutes les contaminations, des modes d'un structuralisme envahissant. Peut-être même vaut-il mieux abandonner aujourd'hui, suggère-t-il, le substantif «structure», qui peut prêter à équivoque —et ne garder que l'adjectif «structuré».

Le lecteur peut souhaiter un fil d'Ariane pour s'orienter dans la «librairie» dumézilienne. Disons que deux grandes séries se détachent, qui permettent de suivre le cheminement de la pensée. La série *Jupiter Mars Quirinus*, qui s'inaugure en 1941 par un livre portant ce titre, a été la première annonce de l'«idéologie indo-européenne tripartie». Elle devait être complétée par les volumes II, *Naissance de Rome* (1944), III, *Naissances d'archanges* (1945), IV, *Explication de textes indiens et latins* (1948) et achevée par un ouvrage qui constitue en réalité une sorte d'introduction à l'ensemble : *L'héritage indo-européen à Rome* (1949).

Presque en même temps se développe une autre série sous la rubrique : *Les mythes romains.* Le volume I est consacré à *Horace et les Curiaces* (1942), le II à *Servius et la Fortune* (1943), le III à *Tarpeia* (1947). Il est significatif pour la démarche intellectuelle de Georges Dumézil qu'il ne considère jamais un dossier comme clos : les analyses une fois faites, il les livre au public, comme le bon artisan, l'objet fabriqué avec soin, avec cette confiance que ne peut comprendre pleinement que le familier de l'Ecole des Hautes Etudes : le maître ne professe pas *ex cathedra*, il développe son propos, sollicitant l'attention et la critique de ses auditeurs. Il les livre.. mais aussi avec le désir d'aller plus loin : Georges Dumézil a besoin de ces interventions, de ces objections qui le relanceront dans ses problèmes en lui permettant de reprendre, de retoucher, de parfaire. «— Je suis un homme sans ratures», m'écrivait-il récemment.

quelques pierres éparses

Ce sentiment aigu de l'inachèvement (je songe aux grands peintres de la Renaissance qui faisaient toujours suivre leurs signatures de l'imparfait duratif *pingebat* et jamais du prétérit *pinxit)*, le conduit aux compléments et aux reprises. C'est ainsi que la série *Jupiter Mars Quirinus* qui semblait close en 1949 se voit gratifiée d'un ouvrage voué aux *Rituels indo-européens à Rome* (1954). C'est ainsi que le problème de la guerre traité dans le premier ouvrage, *Horace et les Curiaces*, de la série *Les mythes romains* est successivement repris dans *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (1956) et dans *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (1969). Un autre exemple est fourni par l'essai *Mythes et dieux des Germains* (1939), qui sera remplacé vingt ans plus tard par *Les Dieux des Germains* (1959).

Tout se passe comme si la pensée dumézilienne se développait selon un mouvement alternant d'analyse et de synthèse : l'analyse fouille, fignole avec cette exigence suprême tant admirée chez Marcel Granet. La pierre analytique, une fois déterminée, rentre dans une construction d'ensemble qui suscite à son tour d'autres appels à l'analyse.. Il arrive aussi que telle analyse soit à reprendre, comme la pierre délitée d'un édifice, qu'il faut remplacer. Il arrive encore que la synthèse n'ait pas intégré de façon exhaustive tous les éléments qui relèvent du même ensemble.

Je parle ici, bien sûr, des pierres que le tailleur de pierres a façonnées à cet effet. Il en est d'autres qui gisent, éparses, comme les vestiges d'une curiosité récréative : ainsi, au moment où se déploie l'effort qui va aboutir aux deux séries romaines, paraît *Mitra-Varuna* (1940), qui sera réédité en 1948. Et comme pour créer une diversion, l'Arménie et le Caucase exercent de leur côté une fascination, qui suscitera plusieurs volumes dont je voudrais retenir les *Contes et légendes des Oubykhs* (1957). Et voici que le Pérou stimulera à son tour l'attention du comparatiste : il en résultera plusieurs articles dans le *Journal des*

américainstes, dont celui-ci (en collaboration avec H. Curien) au titre suggestif : *Remarques statistiques sur les six premiers noms de nombres du turc et du quechua* (1957).

Mais je voudrais signaler surtout deux pierres de choix, restées en marge de l'édifice. En 1956 paraît l'ouvrage *Déesses latines et mythes védiques* qui est un suggestif corollaire de la démonstration de l'héritage indo-européen à Rome : le rôle de déesses latines d'âge archaïque qui étaient l'objet d'un culte devenu incompréhensible aux Romains, est éclairé par le rapprochement avec des divinités homologues du panthéon védique ; Rome avait gardé le rite tout en perdant le mythe.. Un autre livre daté de 1969 porte le titre *Idées romaines*, qui se subdivise en trois parties : dans la première, l'auteur reprend l'étude de «notions» fondamentales (telles que *uis.. augur.. maiestas..)* ; dans la seconde, il propose des analyses «autour des trois fonctions» ; dans la troisième, il se penche sur trois divinités aux noms abstraits, dont Vénus (la Vénus romaine que j'ai étudiée naguère et qu'il veut bien parrainer à son tour).





Désormais c'est l'ère des *grandes sommes*, dont la première est constituée par *La religion romaine archaïque* (1966) que j'ai présentée ailleurs. Et voici que *Mythe et Epopée*, où le tome I reprend dans la seconde partie (*Naissance d'un peuple*) les ouvrages parus sous le titre général *Les mythes romains*, existe, déjà, sous forme de deux forts volumes, qui attendent la parution du troisième. Reste le projet de rédiger le bilan religieux qui «par fidélité au titre qui, par trois fois, a abrité les premières haltes de l'enquête, se nommera *Jupiter Mars Quirinus*, bien que les faits proprement romains aient été exhaustivement traités dans le livre *La religion romaine archaïque*».

humanité authentique

Ainsi, à l'âge où d'autres s'abandonnent à la retraite, Georges Dumézil déploie une activité sans pareille : «Je confie maintenant à quelques livres le bilan d'un long effort. Bilan déjà tardif quant à moi, mais, quant à l'oeuvre, *prématuré*». Ce mot est souligné par mes soins : il est révélateur de la tension exigeante de l'auteur, de l'énergie mise à parfaire l'oeuvre qu'une lucidité scrupuleuse et impitoyable déclare toujours perfectible. Afin de garder vivacité et acuité, Georges Dumézil éprouve le besoin des contacts vivants. Il m'a confié qu'en 1952, il lui fallait «se dépayser» en vivant quelques temps auprès des Indiens du Pérou ; à partir de 1954, il se rend tous les ans en Turquie pour connaître auprès des Caucasiens des types *vivants* d'humanité authentique : «Les Indo-Européens sont morts ; ces relations me sont nécessaires pour l'hygiène mentale».

C'est pour la même raison qu'il a voulu garder la possibilité d'entrer en dialogue avec des auditeurs jeunes : aussi a-t-il accepté successivement, après six mois passés à l'Institute for Advanced Studies de Princeton (1968-69), les invitations à faire des cours aux Universités de Chicago (1969-70), de Californie (Los Angeles, 1971), tout disposé à répondre à d'autres appels.

Une carrière aussi originale a connu des vicissitudes diverses. Novateur, Georges Dumézil a rencontré souvent à ses débuts le scepticisme et l'incompréhension et —épreuve plus lancinante— le doute de soi-même : «Plus d'une fois, j'ai eu le sentiment d'avoir épuisé la matière.. Je me suis senti sauvé en 1945 quand j'ai trouvé l'explication des archanges mazdéens» (voir *Naissances d'archanges*). Mais il a connu aussi des hommes qui sont intervenus comme de bons génies aux différentes étapes de sa route : Sylvain Lévi qui, en accord avec Antoine Meillet, le fit entrer à l'Ecole des Hautes Etudes en 1933 ; Marcel Granet qui, après une vive confrontation, l'accueillit avec amitié à ses cours ; Emile Benveniste, qui fut son parrain lors de son élection au Collège de France (1948) ; Stig Wikander qui, par sa découverte sur les origines du *Mahabharata*, lui apporta un précieux concours. Je voudrais ajouter à cette liste le nom de Jean Bayet qui, presque seul alors parmi les latinistes et historiens de Rome, présenta avec «courage» les nouvelles thèses de Georges Dumézil au Colloque des Etudes latines de Lausanne (1944).

Les «honneurs» sont venus plus tard, surprenant presque le savant, qui était habitué à ne trouver sa récompense que dans sa propre pensée. S'agit-il d'une malice du sort envers l'inventeur de l'idéologie indo-européenne *tripartie ?* Je vois le chiffre trois se répéter dans cette «distribution des prix». Trois doctorats *honoris causa* ont été conférés à Georges Dumézil par les Universités d'Upsal (1955), d'Istanbul (1962) et de Berne (1970). Trois appels d'académie lui ont été adressés : Georges Dumézil est associé de l'Académie royale de Belgique (1958) ; il est Korrespondierendes Mitglied der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften (1968) ; il est membre de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres (1970).

Mais plus qu'à ces honneurs, qu'il a accueillis avec la sérénité du sage, Georges Dumézil a été sensible à l'écho que son entreprise a suscité dans le monde de la science : il suffit de lire la nomenclature des savants voués à la même exploration du domaine indo-européen, qu'il donne dans la préface du premier tome de *Mythe et épopée* (pp. 16-17).

Au sein de cette «équipe» répartie à travers le monde, il est resté un chercheur — un aîné — qui aide de plus jeunes à trouver leur route, plutôt qu'un maître drapé dans sa majesté. Aussi n'hésite-t-il pas à signaler par une attention quasi fraternelle les faux-pas et les difficultés surmontées : «.. Un progrès décisif fut accompli le jour où je reconnus, vers 1950, que l'«idéologie tripartie» ne s'accompagne pas forcément, dans la vie d'une société, de la division tripartie *réelle* de cette société, selon le modèle indien, qu'elle peut au contraire.. n'être (ne plus être, peut-être n'avoir jamais été) qu'un idéal et, en même temps, un moyen d'analyser, d'interpréter les forces qui assurent le cours du monde et la vie des hommes». Retouches, rétractations, mais aussi confirmations, consolidations. Que la modestie du penseur ne serve pas de prétexte à ceux qui ne veulent pas voir.

L'oeuvre existe, puissante dans ses structures, magnifique legs d'un esprit supérieur. ■

Robert SCHILLING



Mircea ELIADE

REPONSE A QUELQUES OBJECTIONS

On a objecté aux brillantes études de Dumézil sur les institutions religieuses et les mythologies indo-européennes qu'on ne pouvait comparer des conceptions socio-religieuses celtiques ou italiques avec des conceptions iraniennes et védiques, en dépit du fait que nous connaissions avec certitude l'existence d'une tradition culturelle indo-européenne commune, encore reconnaissable sous les influences extérieures multiples et diverses.

Cette résistance —heureusement en passe d'être surmontée dans de nombreux pays— à l'approche dumézilienne s'est probablement manifestée pour trois raisons principales : 1) le fait que les études de mythologie indo-européenne comparée aient été irrémédiablement discréditées par les excès de Max Müller et de ceux qui l'ont suivi ; 2) la tendance, générale durant le premier quart de ce siècle, à interpréter la vie spirituelle et culturelle des peuples protohistoriques à la lumière de ce qu'on considérait comme étant caractéristique des «primitifs» ; ainsi, la mythologie bien articulée —et plus particulièrement le système idéologique qu'elle impliquait— que Dumézil attribuait aux premiers Indo-Européens semblait trop cohérente et trop «profonde» pour une société protohistorique ; 3) le fait que les spécialistes des diverses philologies indo-européennes étaient convaincus qu'il était impossible à un seul savant de couvrir le champ des études indo-européennes dans sa totalité (1).

configuration fondamentale

Toutes ces objections sont basées sur autant de malentendus : 1) Dumézil n'a pas utilisé la méthode philologique, étymologique, de Max Müller, mais une méthode historique ; il a comparé des phénomènes socio-religieux historiquement apparentés (à savoir les institutions, les mythologies et théologies d'un certain nombre de peuples descendant de la même matrice ethnique, linguistique et culturelle) et démontré, en fin de compte, que les similitudes laissaient présumer l'existence d'un *système* original et

(1) Il est probable que le scepticisme a plus été provoqué par les reconstitutions systématiques de Dumézil que par sa prodigieuse érudition. En effet, d'autres spécialistes contemporains au fantastique savoir ont été respectueusement acceptés par les milieux académiques ; mais ces savants n'ont pas tenté de dépasser l'érudition philologique et historiographique.

n'étaient pas les survivances fortuites d'éléments hétérogènes ; 2) les recherches modernes ont montré l'erreur de la conception évolutionniste selon laquelle les «primitifs» étaient incapables de penser rationnellement et «systématiquement» ; de plus, loin d'être «primitive», la culture proto-indo-européenne était déjà enrichie par l'influence continue, bien qu'indirecte, des civilisations urbaines plus développées du Proche-Orient ancien ; 3) le postulat selon lequel il est impossible à un seul homme de maîtriser autant de philologie est erroné ; il se fonde sur l'expérience personnelle ou l'information statistique, mais n'en est pas moins sans valeur car le seul argument convaincant serait de montrer que l'interprétation donnée par Dumézil d'un texte sanscrit, celtique ou caucasien, par exemple, trahit une connaissance inadéquate de la langue en question.

Dans une impressionnante série de monographies et de livres publiés entre 1940 et 1960, Georges Dumézil a étudié ce qu'il a appelé la conception indo-européenne tripartie de la société, c'est-à-dire sa division en trois zones superposées, correspondant à trois fonctions : souveraineté, force et fécondité. Selon lui, chaque fonction est placée sous la responsabilité d'une catégorie socio-politique (rois, guerriers, producteurs de nourriture) et se trouve directement liée à un type spécifique de divinité (Jupiter, Mars, Quirinus dans la Rome ancienne, par exemple). La première fonction se divise en deux rôles ou aspects complémentaires, la souveraineté magique et la souveraineté juridique, illustrées par Varuna et Mitra dans l'Inde védique. Cette configuration idéologique fondamentale des proto-Indo-Européens a été développée et réinterprétée de diverses manières par chacun des peuples indo-européens au cours de l'histoire. Dumézil a par exemple montré de manière convaincante que le génie indien avait élaboré le schéma originel en termes cosmologiques, tandis que les Romains avaient «historicisé» les données mythiques, de sorte que la mythologie romaine la plus archaïque —et la seule qui soit authentique— doit être déchiffrée dans les personnages et les événements «historiques» décrits par Tite-Live dans le premier livre de ses *Histoires*.

Dumézil a parachevé son étude approfondie de l'idéologie tripartie par un certain nombre de monographies sur des rituels indo-européens et sur des déesses védiques et latines ainsi que, plus récemment (1966), par un gros volume sur la religion romaine. Les spécialistes acceptent et utilisent de plus en plus volontiers la méthode et les résultats de Dumézil. En plus de l'importance de son oeuvre —qui est, pour le moment, la seule nouvelle contribution importante à la compréhension des religions indo-européennes, l'*exemple* de Dumézil est capital pour l'histoire des religions en tant que discipline. Dumézil a en effet montré comment on pouvait compléter une minutieuse analyse philologique et historique des textes par des connaissances tirées de la sociologie et de la philosophie. Il a aussi démontré que ce n'est qu'en déchiffrant le système idéologique fondamental, servant de base aux institutions sociales et religieuses, qu'on peut comprendre correctement une figure divine particulière, un mythe ou un rituel donnés. ■

Mircea ELIADE

Mircea Eliade a été successivement professeur à l'Université de Bucarest, attaché culturel auprès de l'ambassade de Roumanie à Londres (1940), puis de la légation de Roumanie à Lisbonne (1941-45). Il a ensuite enseigné à Paris, à l'Ecole des Hautes Etudes, et dans diverses capitales européennes. Depuis 1957, il est titulaire de la chaire d'Histoire des religions de l'Université de Chicago. Un grand nombre de ses ouvrages ont été traduits en français : Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions *(NRF, 1950)*, Méphistophélès et l'androgyne *(1962)*, Patanjali et le yoga *(Seuil, 1962)*, Aspects du mythe *(NRF, 1963)*, Le sacré et le profane *(1965)*, Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase *(Payot, 1968)*, Le yoga. Immortalité et liberté *(1968)*, De Zalmoxis à Gengis-Khan *(1968)*, Traité d'histoire des religions *(préface de Georges Dumézil, 1970)*, La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions *(NRF, 1971), etc.* ■



C. Scott LITTLETON

DUMEZIL ET LES SCIENCES HUMAINES

Il est un fait que les théories et les méthodes de Georges Dumézil comptent parmi les plus importantes de notre époque, surtout pour ce qui concerne les sciences humaines. Il a découvert en effet une structure idéologique d'un niveau fondamental chez les peuples indo-européens. Mais il y a plus. Les théories et les méthodes de Dumézil peuvent, à mon sens, être appliquées à l'étude de l'idéologie de nombreuses populations éloignées du monde indo-européen, tant en Afrique qu'en Océanie, chez les peuples du Nouveau-Monde, etc. Car Dumézil utilise un modèle génétique, fondé sur l'hypothèse qu'une communauté linguistique implique beaucoup plus qu'une langue commune, et que les membres d'une telle

communauté sont également liés par une idéologie commune remontant à l'époque où leurs ancêtres constituaient une société homogène et unique.

L'application d'une telle hypothèse aux données de la mythologie permet de découvrir des relations qui étaient obscures auparavant. Dumézil, par exemple, a démontré que la plus ancienne histoire de Rome n'est en grande partie qu'une mythologie transposée : les premiers rois correspondent aux trois fonctions de l'idéologie indo-européenne (la souveraineté, la force et la richesse) et la plupart des événements, comme la guerre des Sabines, sont également d'origine mythique.

Mais l'oeuvre de Dumézil a encore une autre conséquence, très importante pour notre époque. Car nous, habitants des pays occidentaux, parlons encore presque tous des langues indo-européennes, et l'étude de la structure fondamentale de la civilisation indo-européenne antique n'est autre que l'étude de nos racines les plus profondes. C'est au fond l'étude de nous-mêmes. Grâce à Georges Dumézil nous disposons aujourd'hui des moyens propres à comprendre cette structure. De cette compréhension sortira peut-être, pour les Indo-Européens comme pour les autres, un monde meilleur. ■

C. Scott LITTLETON

C. Scott Littleton est professeur à l'Occidental College de Los Angeles (Californie), où il dirige le Département d'anthropologie et de sociologie. Auteur de The New Comparative Mythology : An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil *(University of California Press, éd. Berkeley-Los Angeles, 1966), il a participé aux ouvrages collectifs* Indo-European and Indo-Europeans *(1970) et* Myth and Law Among the Indo-Europeans *(1970). Il collabore à de nombreuses publications :* Journal of the Folklore Institute *(Indiana University),* Journal of American Folklore, Western Folklore, American Anthropologist, *etc.* ■



André MAGDELAIN

LE TEMOIGNAGE DU JURISTE

Il arrive souvent aux novateurs de ne pas trouver d'emblée l'audience qu'ils méritent. Mais leur oeuvre finit toujours par s'imposer. Georges Dumézil, corrigeant sans cesse un livre par le suivant, a fini par donner à sa pensée une expression parfaite en des synthèse qui sont le couronnement de sa carrière ; et, maintenant qu'il a simplifié le problème des classes sociales dans la Rome archaïque, on ne voit plus d'obstacle au succès de recherches qui ont su expliquer le panthéon et les légendes de Rome par leurs correspondances indo-européennes. Ceux qui n'étudient les origines de Rome qu'à la lumière du pauvre matériel archéologique que l'on déterre, et de quelques équivalences étrusques ou ombriennes d'appréciation toujours délicate, sont dans la misère. Georges Dumézil nous livre un panthéon constitué et ordonné de la Rome archaïque qui nous apprend ce que pensaient et croyaient les plus anciens Romains, alors que les fonds de cabane et les tombes ne représentent qu'une infrastructure.

Mais le propre d'une grande oeuvre, quand elle est vraie, est d'éclairer d'autres problèmes qui lui sont connexes. Et c'est ici que je puis apporter le témoignage du juriste. Grâce à Georges Dumézil, on peut mieux comprendre les thèmes de la guerre et de la paix, l'opposition du pouvoir civil et du commandement militaire, l'essence de la royauté, le thème politique des auspices, la relation entre la souveraineté de Jupiter et celle du roi et du *praetor maximus*, le régime des trente curies, la notion de *ius*, la querelle entre patriciens et plébéiens, etc.

Grâce à la solidarité de la religion et du droit aux temps anciens, les trouvailles du grand comparatiste fournissent à l'historien des institutions un formidable instrument de pénétration. ■

André MAGDELAIN

André Magdelain, agrégé de Droit, diplômé de l'Ecole des Hautes Etudes, ancien professeur aux Universités de Strasbourg (1945-48) et de Lille (1948-56), est titulaire de la chaire de Droit romain approfondi à la faculté de Droit, d'économie et des sciences sociales de l'Université de Paris. Il est l'auteur de nombreux ouvrages, dont «Auctoritas principis» *(Belles-lettres, 1947),* Essai sur les origines de la «Sponsio», Actions civiles *(1954),* Le consensualisme dans l'édit du préteur *(Sirey, 1958),* Recherches sur l'«imperium». La loi curiate et les auspices d'investiture *(PUF, 1968).* ■





Les divisions ethniques du Caucase en 1841, selon Du Bois de Montpéreux (d'après Arthur Byhan. La civilisation caucasienne. *Payot, 1936).*

Georges CHARACHIDZE

GEORGES DUMEZIL ET LES LANGUES DU CAUCASE

Georges Dumézil est un sauveteur de civilisations. Du fond des âges, il a évoqué et ramené à la vie une idéologie indo-européenne dont on n'osait même plus, il y a à peine un demi-siècle, soupçonner l'existence. C'est à cette impressionnante résurrection qu'il doit sa juste renommée. Mais à l'autre extrêmité de l'histoire, et dans un domaine tout différent, il a réussi un sauvetage non moins spectaculaire, en arrachant à l'imminente disparition à laquelle elle était vouée une des langues les plus originales et les plus attachantes de la Terre. Et ce n'est là qu'une pièce de l'ensemble caucasien édifié par Georges Dumézil tout au long de cinquante années de recherches patientes, minutieuses et souvent éprouvantes...

Cet aspect linguistique et ethnologique de son activité est moins connu du public, car il n'intéresse au premier chef qu'un petit nombre de spécialistes et concerne une province de l'humanité souvent oubliée malgré sa richesse. Pourtant, l'oeuvre caucasienne de Georges Dumézil pèsera lourd dans la balance de la postérité, et son poids scientifique ne le cède en rien à celui que tous reconnaissent à ses travaux indo-européens.

des langues apparentées au basque ?

Les peuples du Caucase forment une mosaïque de langues et de civilisations qui ont conservé depuis plusieurs millénaires, malgré une évidente unité ethno-culturelle, leur inépuisable diversité. C'est à cet ensemble difficile à dominer et même à aborder, à cause de cette stimulante mais décourageante variété, que s'est attaqué Georges Dumézil dès ses plus jeunes années, il y aura bientôt un demi-siècle. Les langues du Caucase, au nombre d'une quarantaine, avec plusieurs centaines de dialectes, se répartissent en trois groupes bien distincts : *caucasique du sud* (géorgien, laze, mingrélien, svane), *caucasique du nord-est* (langues du Daghestan et du Caucase central, tchétchène et ingouche), *caucasique du nord-ouest* (tcherkesse occidental et oriental, abkhaz, abaza, oubykh). Par leur sytème phonétique d'une richesse déconcertante, par leur morphologie originale, elles forment un objet d'étude redoutable et attirant tant pour le linguiste que pour le comparatiste. Elles conservent en outre tout le mystère des grandes énigmes de l'histoire : d'origine inconnue, elles n'ont pu être rattachées, ni ensemble ni séparément, à aucune famille linguistique attestée dans le monde (sauf peut-être au basque).

Pour leur malheur, mais pour la plus grande chance de la science, la conquête russe du Caucase a contraint nombre de ces peuples à émigrer sur le territoire de l'empire ottoman, où ils se sont fixés dans les années soixante du siècle dernier. C'est pourquoi la plupart des langues caucasiennes se trouvent représentées en Anatolie turque, et certaines d'entre elles là seulement.

Professeur à Istanbul, de 1924 à 1930, Georges Dumézil, outre ses nobles travaux de mythologie comparée, mit à profit ce séjour pour se familiariser avec chacune des trois grandes familles linguistiques : géorgien et lazo-mingrélien pour le caucasique du sud, tcherkesse, kabarde, abkhaze et oubykh pour le nord-ouest, tchétchène, ingouche, avare, etc. pour le nord-est. Se rendant dans les villages anatoliens ou travaillant à Istanbul avec des informateurs caucasiens, il aborda cette multiple initiation par le chemin le plus long et le plus difficile, mais aussi le plus efficace : en apprenant la langue vivante, la captant directement à sa source, avec pour seuls instruments le papier, le crayon, et.. l'oreille. Cette méthode a fait de lui beaucoup plus qu'un spécialiste de la linguistique caucasienne : un *témoin* des langues et des traditions prises sur le vif. Cet effort jamais démenti a porté ses fruits à travers des publications nombreuses et considérables, qui s'organisent selon trois projets complémentaires : description, constitution d'archives, comparaison.

véritables manuels

D'abord, la tâche la plus urgente : décrire et fixer l'état de ces langues rares en voie d'extinction rapide, avec leur structure, leurs subtilités, leurs variétés dialectales. Parus dans les années trente, puis à partir de 1954 jusqu'à l'heure actuelle, des ouvrages irremplaçables ont répondu à cette nécessité. Ainsi ont fait l'objet d'une ou plusieurs monographies : l'oubykh, le besleney, le laze, l'abkhaze. Ces descriptions ne se limitent pas à un seul idiome : chacune d'entre elles livre au public, outre les caractères de la langue étudiée, ceux qui distinguent les parlers voisins ou apparentés. L'exposé grammatical précède des textes nombreux et riches, donnés en plusieurs langues. Il s'agit donc de véritables manuels, qui permettent aux caucasologues et aux linguistes d'étudier par eux-mêmes plusieurs idiomes à la fois. Ces livres ont été enrichis, complétés, précisés par des recueils de textes, eux aussi le plus souvent multilingues, dont la publication s'échelonne sur un demi-siècle.

Ainsi s'est constituée une sorte d'encyclopédie des «langues et des traditions du Caucase», précieuse à plus d'un titre. D'abord parce que l'on y trouve décrits des idiomes que nul autre n'a su ou n'a pu étudier, et qui sont en train de disparaître à jamais : c'est le cas de l'oubykh, auquel on reviendra plus loin, du besleney (tcherkesse oriental), pratiquement éteint au Caucase, et de la plupart des parlers lazes. En outre, nombre de ces textes présentent par eux-mêmes, indépendamment de leur valeur linguistique, un immmense intérêt pour l'ethnologue et l'historien. Ici encore, il s'agit de matériaux uniques et irremplaçables, désormais sauvés pour la science, comme ont été préservées pour la postérité les langues qui en sont le véhicule.

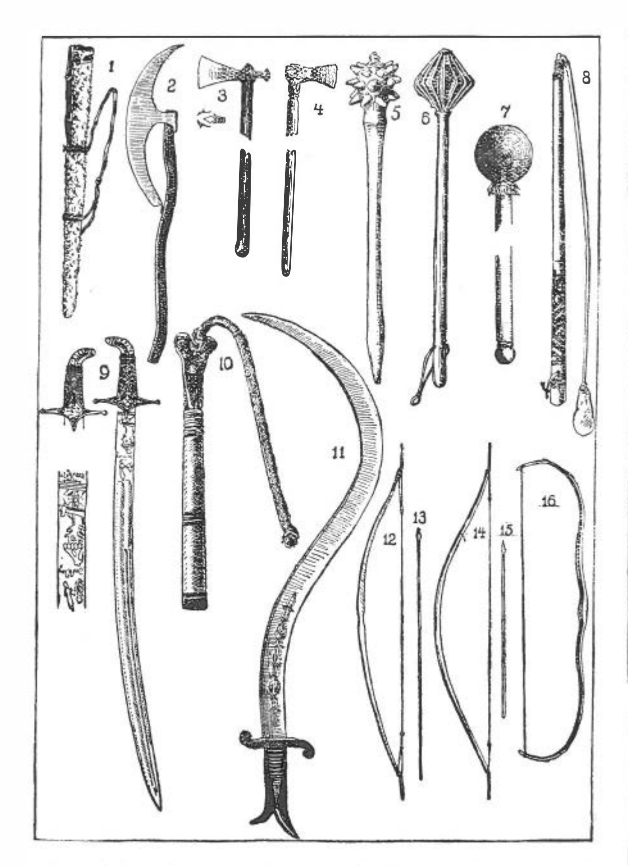
Il faut signaler que l'activité de Georges Dumézil ne s'est pas limitée aux familles de langues citées plus haut, mais s'est exercée sur celles des autres groupes : publication de textes tchétchènes et ingouches (Caucase du centre), avares (Daghestan), etc.

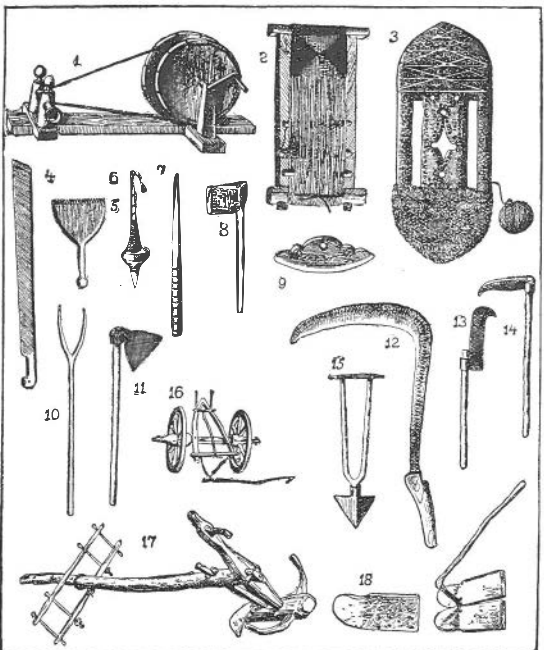
Cette compétence étendue à toutes les provinces caucasiennes, aussi différentes fussent-elles les unes des autres, qualifiait particulièrement Georges Dumézil pour une tâche jusqu'alors à peine esquissée ou menée sans garanties suffisantes : la comparaison. Il demeure à l'heure actuelle le seul caucasologue qui ait une connaissance directe de plusieurs langues de chacune des trois grandes familles caucasiennes ! Il a acquis en outre, cela va de soi, la maîtrise des autres langues décrites auparavant par les savants russes et géorgiens. Ainsi armé, il s'est lancé, dès 1930, dans l'étude comparée des langues caucasiques dans leur ensemble. Les deux ouvrages qu'il y a consacrés restent encore, après quarante années, le point de départ obligé de toute recherche sérieuse sur la question. Et nul autre, depuis, ne s'est risqué dans une aussi vaste entreprise : le chantier reste ouvert.

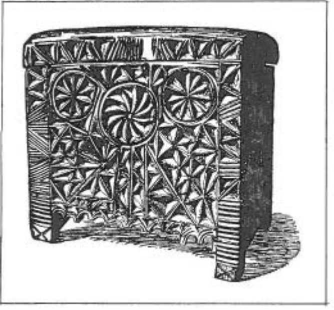
le sauvetage de l'oubykh

Dans les années trente, et surtout depuis 1954, Georges Dumézil a cependant concentré ses efforts sur l'une des trois familles linguistiques, celle qui groupe les langues parlées au nord-ouest du Caucase. Il a constitué une véritable dialectologie portant sur tous les idiomes appartenant à ce groupe : le tcherkesse, avec ses nombreux parlers (abzakh, chapsougue, bjedougue, kabarde, et ce belesney sauvé de la disparition), l'abkhaze, l'abaza et l'oubykh. Caucasologues et linguistes du monde entier attendent maintenant avec impatience la prochaine parution de la grammaire comparée des langues caucasiques du nord-ouest, couronnement de l'oeuvre de Georges Dumézil en ce domaine.

Mais, parmi ces langues, *l'oubykh* et son sauvetage méritent une mention toute spéciale. Les Oubykhs, connus dès l'Antiquité sous le nom de Broukhoi, occupaient jusqu'à la conquête russe le même territoire, au bord de la Mer Noire. Au centre de la résistance caucasienne, leur acharnement et leur âpreté à la lutte leur valurent d'être rayés de la carte, officiellement et physiquement, lors de la victoire définitive des troupes russes en 1864. Quelques milliers d'entre eux parvinrent pourtant en Turquie, où ils ne tardèrent







Les civilisations du Caucase. Ci-dessus : l'armement. En haut à droite : les instruments de l'économie. Ci-contre : coffre sculpté (1/6 de la grandeur naturelle). Musée d'ethnographie, Hambourg (d'après Arthur Byhan. La civilisation caucasienne, *op. cit.).*

pas à se fondre dans la masse de leurs compatriotes, abkhazes et surtout tcherkesses. Sur leur langue, on savait peu de choses : quelques pages d'Uslar au siècle dernier, quelques notations de Dirr au début de celui-ci. On en soupçonnait la richesse et l'intérêt, mais en croyant ce trésor à jamais perdu pour la science.

Or, en 1927, Georges Dumézil retrouva leurs descendants dans la région de Sapanca, à cent kms d'Istanbul, ayant conservé leur langue et leurs traditions bien vivantes. En 1930, il visita leur village et travailla parmi eux ; il put ainsi publier en 1931 *La langue des Oubykhs*, ouvrage comprenant une étude phonétique et morphologique suivie de textes traduits et annotés : l'essentiel était sauvé !

Les années passèrent, et l'on crut l'oubykh cette fois définitivement éteint, ne se maintenant plus, en quelque sorte, qu'à travers le livre de 1931. Mais, contre toute attente, Georges Dumézil découvrit à nouveau un groupe oubykh encore vivant, dans la région de Manyas. Il reprit alors méthodiquement l'étude approfondie du système phonétique, de la morphologie, recueillant et publiant des centaines de textes, perfectionnant sans relâche notation et analyse, confrontant ces résultats avec ceux obtenus pour les langues soeurs (abkhaze et tcherkesse). On est maintenant assuré que l'oubykh demeurera à jamais accessible à la science, dans son entier et avec toute sa richesse. Il méritait d'ailleurs un tel effort, car c'est une des langues du monde les plus difficiles d'accès, avec son étourdissante luxuriance phonétique (quatre-vingt quatre consonnes : le système le plus riche que l'on connaisse —contre deux voyelles seulement !), la complexité déconcertante de son système verbal, et sa syntaxe originale et subtile.

Il était temps ! L'oubykh n'est plus parlé aujourd'hui que par une dizaine de vieillards, et s'éteindra avant un lustre.

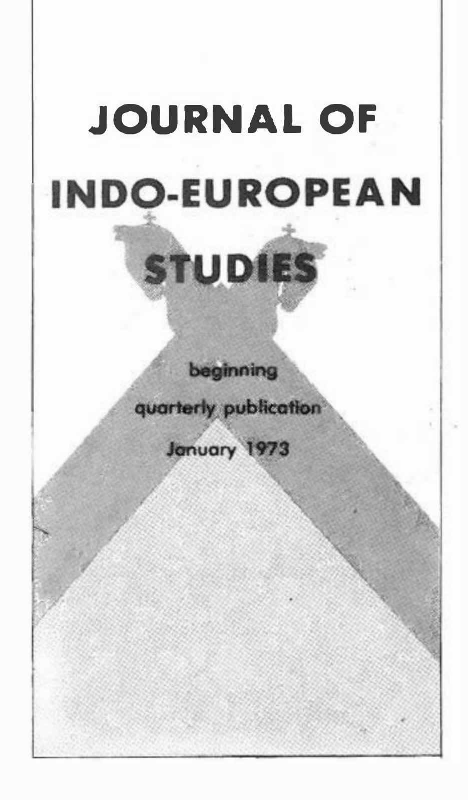
Ce serait faire preuve d'injustice envers l'activité scientifique complexe et multiple de Georges Dumézil que de ne pas situer à la place méritée, à côté du bilan indo-européen maintenant célèbre, et sur le même plan, son oeuvre caucasienne et le difficile sauvetage qu'elle représente. Mais ce serait aussi méconnaître l'homme et le savant que de ne pas souligner ce rare partage entre le labeur de l'historien réveillant à travers les textes anciens des civilisations mortes, et les expéditions souvent malaisées vers des pays lointains, vouées à la découverte et à la sauvegarde de cultures vivantes bien que condamnées. Penseur et érudit, Georges Dumézil s'est voulu et a aussi été explorateur et homme de terrain, pour le plus grand bien des langues et des traditions du Caucase. ■

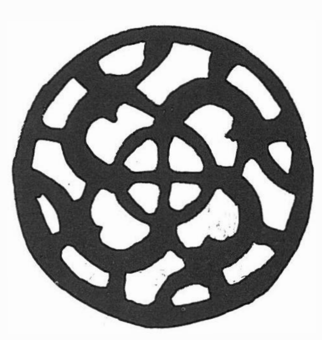
Georges CHARACHIDZE

Georges Charachidzé est professeur à l'Institut des langues orientales de l'Université de Paris III. Il a publié un important essai sur Le système religieux de la Géorgie païenne. Analyse structurale d'une civilisation *(préface de Georges Dumézil ; Maspéro, 1960), ainsi qu'une* Introduction à la féodalité géorgienne. Le code de Georges le Brillant *(Droz, éd. Genève, 1971).*



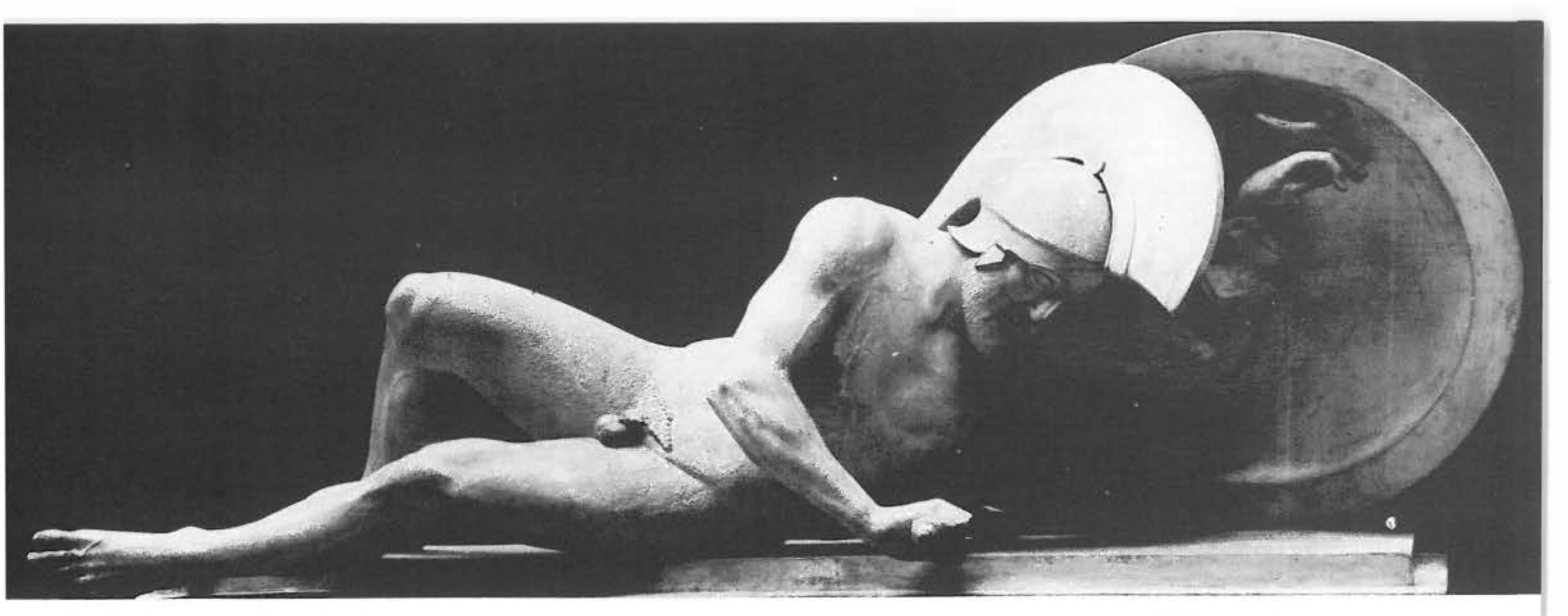
JOURNAL OF INDO-EUROPEAN STUDIES





All who are interested in the field of Indo-European Studies are invited to subscribe to the Journal at the rate of 15.00 U.S. dollars per annum for institutions, and 7.50 U.S. dollars per annum for private individuals. Three-year subscriptions may be arranged for convenience at the reduced rates of 40 and 20 U.S. dollars respectively. Additional charge for airmail to Europe : 3.00 U.S. dollars extra.

Subscriptions should be forwarded to : JOURNAL OF INDO-EUROPEAN STUDIES, Box 5224, University of Southern Mississippi, Hattiesburg, Mississippi 39401 (USA). All cheques payable to «Journal of Indo-European Studies».



Guerrier blessé. Statue provenant du fronton oriental du temple d'Athéna à Egine (IVème siècle av. notre ère). Glyptothèque de Munich (photo N.D. Roger-Viollet).

GEORGES DUMEZIL : UNE BIBLIOGRAPHIE

Cette bibliographie comprend la liste complète des ouvrages publiés par Georges Dumézil (y compris quelques traductions parues à l'étranger), ainsi que différents documents (essais, émissions, interviews, articles de synthèse) qui lui ont été consacrés. Les articles de revue (même inclus dans des ouvrages collectifs) et les critiques de livres n'ont pas été recensés. Pour une bibliographie exhaustive, on consultera les *Annuaires* de l'Ecole des Hautes Etudes, Vème section (jusqu'en 1968), et du Collège de France, ainsi que les *Hommages à Georges Dumézil* (Bruxelles, 1960. pp. XI-XXIII) et : Jaan Puhvel (éd.). *Myth and Law Among the Indo-Europeans* (Berkeley-Los-Angeles, 1970. pp. 250-59).

1924a *Le crime des Lemniennes. Rites et légendes du monde égéen.* Geuthner. 76 pp.

1924b *Le festin d'immortalité. Etude de mythologie comparée indo-européenne.* Geuthner (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études n° 34). 322 pp.

1929 *Le problème des centaures. Etude de mythologie comparée indo-européenne.* Geuthner (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études n° 41). 278 pp.

1930 *Légendes sur les Nartes, suivies de cinq notes mythologiques.* Honoré-Champion (Bibliothèque de l'Institut français de Léningrad n° 11) & Institut d'Etudes slaves. 213 pp.

1931 *La langue des Oubykhs.* Honoré-Champion (Coll. de la Société de linguistique de Paris n° 35). 216 pp.

1932a *Etudes comparatives sur les langues caucasiennes du Nord-Ouest (morphologie).* Adrien-Maisonneuve. 262 pp. (prix Volney).

1932b *Textes populaires ingouches, avec traduction, commentaire et introduction grammaticale.* Adrien-Maisonneuve.

1933a *Introduction à la grammaire comparée des langues caucasiennes du Nord.* Honoré-Champion (Bibliothèque de l'Institut français de Léningrad n° 14) & Institut d'Etudes slaves, 95 pp.

1933b *Recherches comparatives sur le verbe caucasien. I : Les suffixes de temps dans les langues caucasiennes ; II : Les éléments préradicaux du verbe autres que les préverbes et les indices de personnes ou de classes.* Honoré-Champion (Bibliothèque de l'Institut français de Léningrad n° 15) & Institut d'études slaves. 95 pp.

1934 *Ouranos-Varuna. Essai de mythologie comparée indo-européenne.* Adrien-Maisonneuve (Coll. d'études mythologiques n° 1). 103 pp.

1935a *Flamen-Brahman.* Geuthner (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de vulgarisation n° 51). 113 pp.

1935b *Textes populaires ingus. Recueillis, traduits, commentés et précédés d'une introduction grammaticale* (en collab. avec M. Jabagi). Adrien-Maisonneuve. 75 pp.

1937 *Contes lazes, avec traduction interlinéaire.* Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme (Travaux et Mémoires de l'Institut d'ethnologie n° 27). 132 pp.

GEORGES DUMEZIL : UN CERTAIN REGARD

Le Service de la recherche de l'ORTF a diffusé, dimanche 14 janvier 1973 (1ère chaîne, 22 h 40), une émission consacrée à Georges Dumézil.

Après avoir évoqué quelques souvenirs d'enfance et de jeunesse, Georges Dumézil a souligné l'importance du tournant représenté, en 1938, par la mise en évidence de la «tripartition sociale» et de ses correspondances dans les domaines de la littérature, de la religion, de la politique, de l'histoire, de la psychologie et du droit. Et d'employer le terme de «superstructure» pour désigner un principe explicatif touchant de si nombreuses activités.

Outre «Le Borgne et le Manchot» (titre retenu pour l'émission), histoire exemplaire des «mutilations qualifiantes» subies par le couple Coclès-Scévola/Odhinn-Thorr (mais dont l'exposé n'est pas allé sans quelques obscurités, probablement dues au montage), Dumézil a cité une nouvelle interprétation tripartie, apparemment inédite, du récit du siège du Capitole par les Gaulois. L'histoire romaine rapporte en effet les actions successives d'un prêtre (première fonction) qui exhorte les Romains à la résistance, puis des défenseurs de la citadelle, de ces *juvenes* apparentés aux sociétés d'hommes de l'Antiquité (deuxième fonction), enfin de la masse des assiégés eux-mêmes (troisième fonction) qui envoient chez les Gaulois un porc gavé de grains dans l'espoir de faire croire que la nourriture est loin de leur manquer.

Dumézil a aussi signalé les problèmes liés à la résurgence de l'idéologie tripartie, notamment au moyen âge avec la doctrine des «trois Ordres» conservée jusqu'à la Révolution. Création spontanée ? Influences mal connues ? Dumézil penche pour un regain d'importance de la tradition celtique.








Dans sa conclusion, Georges Dumézil a réaffirmé son opposition à tout dogmatisme intellectuel. Il ne souhaite, dit-il, que rassembler les matériaux nécessaires à l'édification d'une histoire générale de l'esprit et des mentalités, pour en laisser la somme bien ordonnée à ceux qui, après lui, dans quelques années ou quelques siècles, mettront en forme les interprétations et tenteront de généraliser les conclusions. Mythologues, sociologues, historiens, voire physiologistes devront d'ailleurs être associés à ce vaste travail.

Annonçant la parution prochaine de *Mythe et épopée III*, et pour répondre à des questions posées avec une certaine insistance, Dumézil a lu des extraits de la préface encore inédite de l'ouvrage, dans laquelle il se démarque clairement des structuralismes à la mode. Sans doute le système triparti est-il d'abord une *structure* dont chaque terme, complémentaire, est orienté et limité par les autres. Mais, a-t-il souligné, cette «structure» doit être prise au sens traditionnel, et s'il s'avérait que le mot a perdu ce sens, ou qu'il ne peut plus être utilisé sous peine de malentendus, il vaudrait mieux ne plus l'employer, pour ne garder, à la rigueur, que le participe «structuré». Ici, Dumézil a mis le doigt sur l'un des grands fléaux de notre temps : le passage subreptice de la science à la spéculation, ou de la méthode à la «philosophie».

Cette émission aura permis au grand public de se familiariser, voire de connaître la pensée de Dumézil. Il faut donc remercier ses promoteurs d'en avoir conçu le projet et de l'avoir mené à terme.

Toutefois, et sans pour autant se dissimuler les difficultés de l'entreprise (limites de temps, faibles crédits financiers), on eût aimé que l'émission insistât plus fortement sur l'originalité de la méthode dumézilienne par rapport aux divagations primitivistes et naturalistes, sur ses implications dans les différents champs du savoir (la question de l'*originalité* du système triparti, après avoir été posée, a plus ou moins été escamotée), et sur la place qu'occupe Dumézil dans le monde savant. On eût apprécié, surtout, qu'à côté des notations de caractère «intimiste» (sentiments personnels, rapports de l'auteur avec son oeuvre, etc.), des précisions indispensables fussent données : survol rapide de la carrière, titres des principaux ouvrages, lignes de force de l'oeuvre entier. ■

J.C.R.

1939a *Fables de Tsey Ibrahim (Tcherkesse occidental). Traduites et commentées, avec une introduction grammaticale et un index des formes verbales* (en coll. avec Aytek Namitok). Geuthner (Annales du Musée Guimet n° 50). 95 pp.

1939b *Mythes et dieux des Germains. Essai d'interprétation comparative.* PUF (Coll. Mythes et religions n° 1). 159 pp.

1940 *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté.* PUF (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses n° 56). 150 pp.

1941 *Jupiter Mars Quirinus. Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome.* Gallimard (Coll. La montagne sainte-Geneviève n° 1). 264 pp.

1942 *Horace et les Curiaces. Les mythes romains I.* Gallimard. 142 pp.

1943 *Servius et la Fortune. Essai sur la fonction sociale de louange et de blâme et sur les éléments indo-européens du «cens» romain. Les mythes romains II.* Gallimard. 246 pp.

1944 *Naissance de Rome. Jupiter Mars Quirinus II.* Gallimard (Coll. La montagne sainte-Geneviève n° 3). 223 pp.

1945 *Naissances d'archanges. Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne. Jupiter Mars Quirinus III.* Gallimard (Coll. La montagne sainte-Geneviève n° 4). 190 pp.

1947 *Tarpeia. Essais de philologie comparative indo-européenne. Les mythes romains III.* Gallimard. 294 pp.

1948a *Jupiter Mars Quirinus IV. Explication de textes indiens et latins.* PUF (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses n° 62). 190 pp.

1948b *Loki.* Maisonneuve & Larose (Coll. Les dieux et les hommes n° 1). 293 pp.

1948c *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté* (2ème éd. modifiée, avec une nouvelle préface). Gallimard (Coll. La montagne sainte-Geneviève n° 7). 216 pp.

1949a *L'héritage indo-européen à Rome. Introduction aux séries «Jupiter Mars Quirinus» et «Les mythes romains».* Gallimard (Coll. La montagne sainte-Geneviève n° 9). 255 pp.

1949b *Le troisième souverain. Essai sur le dieu indo-iranien Aryaman et sur la formation de l'histoire mythique de l'Irlande.* Maisonneuve & Larose (Coll. Les dieux et les hommes n° 3). 187 pp.

1950 *Collège de France, Chaire de civilisation indo-européenne. Leçon inaugurale prononcée le jeudi 1er décembre 1949.* Collège de France. 30 pp.

1952 *Les dieux des Indo-Européens.* PUF (Coll. Mythes et religions n° 29). 145 pp.

1953 *La saga de Hadingus (Saxo Grammaticus, I, v-viii). Du mythe au roman.* PUF (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses n° 66). 175 pp.

1954 *Rituels indo-européens à Rome.* Klincksieck (Coll. Etudes et commentaires n° 19). 95 pp.

1955 *Jupiter Mars Quirinus* (recueil comprenant des extraits de *Tarpeia* et de la série *Jupiter Mars Quirinus I-IV).* Einaudi (Coll. di studi religiosi, etnologici e psicologici n° 26), Torino. Trad. : F. Lucentini.

1956a *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens.* PUF (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses n° 68). 111 pp.

1956b *Déesses latines et mythes védiques.* Latomus (Coll. Latomus n° 24), Bruxelles. 130 pp.

1957 *Contes et légendes des Oubykhs.* Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme (Travaux et Mémoires de l'Institut d'ethnologie n° 60). 118 pp.

1958 *L'idéologie tripartie des Indo-Européens.* Latomus (Coll. Latomus n° 31), Bruxelles. 89 pp.

1959a *Les dieux des Germains. Essai sur la formation de la religion scandinave.* PUF (Coll. Mythes et relgions n° 38). 132 pp.

1959b *Etudes Oubykhs.* Adrien-Maisonneuve (Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut français d'archéologie d'Istanbul n° 7). 76 pp.

1959c *Loki* (éd. remaniée). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. Préface de Otto Höfler. Trad. : Inge Köck. 244 pp.

1960 *Documents anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase I.* Adrien-Maisonneuve (Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut français d'archéologie d'Istanbul n° 9). 105 pp.

1962 *Textes Oubykhs. Documents anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase II.* Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme (Travaux et Mémoires de l'Institut d'ethnologie n° 65). 196 pp.

1963 *De nordiska gudarna. En undersökning av den skandinaviska religionen.* Stockholm. Trad. : Åke Ohlmarks.

1964 *Aspekte der Kriegerfunktion bei den Indogermanen.* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. 118 pp.

1965a *Le livre des héros. Légendes sur les Nartes.* Gallimard (Coll. Unesco d'oeuvres représentatives, Caucase). 264 pp.

1965b *Nouvelles études Oubykhs. I : Notes pour un centenaire ; II : Textes ; III : Révision du «Dictionnaire» de H. Vogt. Documents anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase III.* Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme (Travaux et Mémoires de l'Institut d'ethnologie n° 71). 269 pp. + VI pl.

1966 *La religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Etrusques.* Payot (Coll. Les religions de l'humanité). 680 pp.

1967a *Récits lazes en dialecte d'Arhavi (parler de Senköy). Documents anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase IV.* PUF (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses n° 74). 176 pp.

1967b *Etudes Abkhaz. Documents anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase V.* Adrien-Maisonneuve (Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut français d'Istanbul n° 21). 201 pp.

1968 *Mythe et épopée I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens.* Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines). 653 pp.

1969a *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens.* PUF (Coll. Hier). 149 pp.

1969b *Idées romaines.* Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines). 305 pp.

1970a *Archaic Roman Religion* (2 vol.). The University of Chicago Press, Chicago-London. Préface de Mircea Eliade.

1970b *Du mythe au roman. La saga de Hadingus (Saxo Grammaticus, I, v-viii) et autres essais.* PUF (Coll. Hier). 208 pp.

1971 *Mythe et épopée II. Types épiques indo-européens : un héros, un sorcier, un roi.* Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines). 406 pp.



Doivent également paraître au cours des années qui viennent :

a) *Mythe et épopée III*, actuellement achevé, qui sortira en 1973 chez Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines) ;

b) Un bilan intitulé *Juppiter Mars Quirinus*, destiné à remplacer les quatre essais déjà parus sous ce titre (*JMQ I*, *Naissance de Rome*, *Naissances d'archanges*, *JMQ IV*) ;

c) Un autre bilan, intitulé *Théologie de la souveraineté chez les Indo-Européens*, qui reprendra la substance des deux *Mitra-Varuna* (1940 et 1948) et de plusieurs articles sur des sujets voisins ;

d) Une nouvelle édition, remaniée, de *La religion romaine archaïque* (chez Payot) ;

e) Un essai sur «L'histoire de l'histoire des origines romaines», annoncé dans la première édition de *La religion romaine archaïque* ;

f) Un essai du même genre, qui fera le point sur certaines études récentes (notamment celles de MM. Louis Renou, Edmond Faral, André Mazon, M.E.M. Meletinskij, etc.) se rapportant à l'épopée ;

g) Une grammaire exhaustive de la langue Oubykh, mise en parallèle avec les grammaires des langues voisines, et qui remplacera deux ouvrages plus anciens : *La langue des Oubykhs* et les *Etudes comparatives sur les langues caucasiennes du Nord-Ouest* ;

h) Diverses traductions, dont celles de *La religion romaine archaïque* (en italien), *Du mythe au roman*, *Heur et malheur du guerrier* (University of Chicago Press), et peut-être de *Mythe et épopée II* (id.).



En ce qui concerne les études consacrées à l'oeuvre de Dumézil, on se reportera u abord aux deux livres suivants :

Hommages à Georges Dumézil. Latomus (Coll. Latomus n 45), éd. Bruxelles, 1960. Avec des textes de Jan de Vries (*Sur certains glissements fonctionnels de divinités dans la religion germanique*), Lucien Gerschel (*Un épisode trifonctionnel dans la saga de Hrolfr Kraki*), Emmanuel Laroche (*Hittite* arawa-, *«libre»*), Marijan Molé (*Deux notes sur le Ramayana*), Robert Schilling (*Les Castores romains à la lumière des traditions indo-européennes*), E.O.G. Turville-Petre (*Professor Dumézil and the Literature of Iceland*), Francis Vian (*La triade des rois d'Orchomène : Etéoclès, Phlégyas, Minyas*), Geo Widengren (*La légende royale de l'Iran antique*), etc.

C. SCOTT LITTLETON. *The New Comparative Mythology. An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil.* University of California Press, éd. Berkeley-Los Angeles, 1966.

On consultera ensuite :

Paul ARNOLD. *La notion de souveraineté chez les Indo-Européens. En marge de l'oeuvre de Georges Dumézil*, in *Cahiers du Sud* (Vol. XXXVI, 1952, pp. 3-8).

Jean BATANY. *Des «trois fonctions» aux «trois états» ?*, in *Annales* (Vol. XVIII, 1963, pp. 933-38).

John BROUGH. *The Tripartite Ideology of the Indo-Europeans : An Experiment in Method*, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (Vol. XXII, 1959, pp. 69-86). University of London, London.

Mircea ELIADE. *La souveraineté et la religion indo-européenne*, in *Critique* (1949, pp. 342-49).

Mircea ELIADE. *Pour une histoire générale des religions indo-européennes*, in *Annales* (n° 4, 1949, pp. 183-91).

ETIEMBLE. *Einstein, Dumézil, Horace et Cuchulainn*, in *Les Temps modernes* (juillet-août 1950).

R.N. FRYE. *Georges Dumézil and the Translators of the Avesta*, in *Numen* (Vol. VII, 1960, pp. 161-71).

Huguette FUGIER. *Quarante ans de recherches sur l'idéologie indo-européenne. La méthode de M. Georges Dumézil*, in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (Vol. XLV, 1965, pp. 358-74).

Lucien GERSCHEL. *Georges Dumézil's Comparative Studies in Tales and Traditions*, in *Midwest Folklore* (Vol. VII, 1957, pp. 141-47).

Jan GONDA. *Some Observations on Dumézil's Views of Indo-European Mythology*, in *Mnemosyne* (série 4, Vol. XIII, 1960, pp. 1-15).

Einar HAUGEN. *The Mythical Structure of the Ancient Scandinavians : Some Thoughts on Reading Dumézil*, in *To Honor Roman Jakobson* (pp. 855-68). The Hague, 1967.

F.B.J. KUIPER. *Some Observations on Dumézil's Theory*, in *Numen* (Vol. VIII, 1961, pp. 34-35).

C. Scott LITTLETON. *The Comparative Indo-European Mythology of Georges Dumézil*, in *Journal of the Folklore Institute* (Vol. I, 1964, pp. 147-66).

Louis RENOU. *Les maîtres de la philologie védique*, in *Journal asiatique* (Vol. CCXV, 1928-29, pp. 348-50).

Robert SCHILLING. *La vision de la religion romaine par Georges Dumézil*, in *Revue des études anciennes* (Vol. LXX, n° 1-2, janvier-juin 1968, pp. 83-91).

Pierre SIPRIOT. *La religion romaine. Dialogue avec Georges Dumézil*, in *La Table ronde* (n° 157, janvier 1961, pp. 66-74).

Pierre SMITH & Dan SPERBER. *Mythologiques de Georges Dumézil*, in *Annales* (Vol. XXVI, n° 3-4, mai-août 1971, pp. 559-86).

J.C. TAVADIA. *From Aryan Mythology to Zoroastrian Theology : A Review of Dumézil's Researches*, in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (Vol. CIII, 1953, pp. 344-53).

J. TOUTAIN. *Nouvelles études de mythologie et d'histoire des religions antiques*, in *Revue de l'histoire des religions* (Vol. CXIX, 1939, pp. 247-48).



Signalons enfin les documents suivants :

Jean-Claude RIVIERE. *Les Indo-Européens. Idées et méthodes de Georges Dumézil.* Cours professé en 1970-71 à la faculté des Lettres de l'Université de Nantes (Littératures et mythes : moyen âge). Edité par le Cercle «Critique réaliste». Nantes, 1971. 78 pp.

Georges Dumézil répond aux questions de «Nouvelle Ecole», in *Nouvelle Ecole* n° 10 (septembre-octobre 1969), pp. 41-44.

Entretien avec Georges Dumézil, in *Le Monde* (15 mars 1967).

Pierre VIDAL-NAQUET, Roger CAILLOIS & Lucien GERSCHEL. *Georges Dumézil et l'héritage indo-européen*, in *Le Monde* (4 janvier 1969, pp. IV-V).

Du mythe au roman, n° spécial des *Cahiers pour l'analyse* (n° 7, mars-avril 1967). Cercle d'épistémologie de l'Ecole Normale supérieure, éd. 124 pp. Numéro comprenant des extraits de *Horace et les Curiaces* (ch. IV) et des *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, ainsi qu'un inédit daté de mars 1967 : *Les transformations du troisième du triple* (sur le personnage de Trita).

Georges Dumézil. Histoire du borgne et du manchot. Emission télévisée produite par le Service de la recherche de l'ORTF (Centre Pierre-Bourdan). Réalisation et interviews : François Ribadeau. Collaboration artistique : Aimé Michel. Diffusion : 14 janvier 1973 (1ère chaîne). Durée : 50 minutes. ■

N.E.



Epée viking découverte à Gotland (Suède). Lame de fer, fourreau et poignée de bronze, pommeau manquant (d'après Hans Hahne-Halle. Deutsche Vorzeit. *Verlag von Velhagen & Klasing, éd. Bielefeld-Leipzig, 1933).*

bibliographie



Dans chacun de ses numéros, *Nouvelle Ecole* publie un classement des principaux essais récemment parus. Les ouvrages, regroupés par disciplines, sont répartis en trois catégories, auxquelles correspond un indice chiffré d'intérêt décroissant : 1. *La sélection*, qui comprend les titres les plus intéressants publiés durant la période écoulée ; 2. *Les livres à consulter*, sur lesquels on peut faire certaines réserves, mais qui méritent d'être lus ; 3. *Les livres à signaler*, qui contiennent parfois des éléments documentaires.

references

L'indice chiffré (1, 2 ou 3) figure après chaque titre. Les ouvrages sont cotés en fonction de leur valeur intrinsèque, mais aussi des informations qu'ils contiennent, et des conclusions de l'auteur. Les essais sans intérêt du point de vue de la rédaction de *N.E.* ne sont pas signalés. La cote (°) indique un ouvrage spécialisé, qu'il est préférable d'aborder avec de bonnes connaissances du sujet.

philosophie

Jan LUKASIEWICZ. *La syllogistique d'Aristote dans la perspective de la logique formelle moderne* (1) / Une introduction à la logique symbolique, par l'un des fondateurs de l'école de Varsovie. Armand-Colin, 228 pp. (°).

Jean LACROIX. *Le personnalisme comme anti-idéologie* (2) / Les théories de Ruskin, Laberthonnière et Mounier. Un système mal tranché. PUF. 163 pp., 13 F.

Claude LEFORT. *Le travail de l'oeuvre : Machiavel* (3) / Pensée lourde et brumeuse, dans une langue non moins obscure. L'auteur collabore aux *Temps modernes* et à *Socialisme ou barbarie*. Gallimard, 778 pp. (°).

Alain de BENOIST, Michel NOREY, Giorgio LOCCHI & Pierre LANCE. *Nietzsche et notre temps* (1) / Actes du séminaire organisé par l'association GRECE, le 16 avril 1972 à Paris. Généalogie de la morale et «grande santé». N° spéciaux d'*Engadine* (diff. : GRECE. B.P. 277 / 13-Aix-en-Provence). 52 pp., 6 F.

W.D. HUDSON. *Modern Moral Philosophy* (1) / De la nature du jugement moral selon la philosophie positive (empirisme logique, philosophie analytique anglaise, Wittgenstein, Austin, Stevenson, etc.). Anchor Books/Doubleday & Co., New-York. 370 pp., 1,95 dol.

Julius EVOLA. *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* (2) / Analyse critique de la psychanalyse, de l'anthroposophie et du néo-mysticisme. Une édition en français, parue au Canada (Ed. de l'Homme, Montréal), sera prochainement disponible. Ed. Mediterranee (Via Flaminia, 158 / Roma). 220 pp., 3 000 L.

D.A.F. de SADE. *Français, encore un effort..* (2) / Sade s'en prend aux «charlatans bénis», et démontre que «le théisme ne convient nullement à un gouvernement républicain» (rééd.). Pauvert. 164 pp., 8,30 F.

Max STIRNER. *L'unique et sa propriété* (1) / La liberté se conquiert d'abord par la lucidité : un classique de la *vraie* pensée libertaire (rééd.). Stock. 438 pp., 25 F.

François CHATELET (éd.). *Histoire de la philosophie :* Vol. 3 *(La philosophie du monde nouveau, XVIème et XVIIème siècles)* & 4 *(Les Lumières, le XVIIIème siècle)* (2) / Présentation assez claire, jugements inégaux. Hachette. 249 & 254 pp., 26 & 26 F.

Wolfgang MÜLLER-LAUTER. *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie* (2) / Volonté de puissance, nihilisme et vérité. Avec des citations et un index. Walter de Gruyter, Berlin. 195 pp. (°).

Wilhelm KUSSEROW. *Lebenswissen natürliches Weltbild* (1) / Mythologie nordique et sciences naturelles. Sous le signe de l'Irminsul. Artgemeinschaft e.V. (H. Ahlbrecht. 34 Göttingen, Levinstrasse 9 a). 148 pp.

antiquité, archéologie

Frans J. LOS. *Die Ura Linda Handschriften als Geschichtsquelle* (1) / L'ouvrage définitif sur les manuscrits «Ura Linda». Peter Wegener Verlag (53 Bonn 1, Postfach 97). 145 pp.

M.J. GRAINDOR & Yves MARTIN. *L'art préhistorique de Gouy* (2) / Une petite grotte de la vallée de la Seine, redécouverte en 1956. Gravures contemporaines de celles d'Altamira et Lascaux. Presses de la Cité. 155 pp., 28 F.

Raymond CHEVALLIER. *Les voies romaines* (1) / Archéologie et mythologie des routes proto-historiques de l'Empire. Index et bibliographie détaillés. Armand-Colin. 314 pp., 20,35 F.

Erich BURCK. *Die Frau in der griechisch-römischen Antike* (2) / La condition féminine vue

Winfried SCHÜLER. *Der Bayreuther Kreis von seiner Entstehung bis zum Ausgang der Wilhelminischen Aera* (1) / L'histoire du «culte» wagnérien, avec une présentation des principaux «idéologues» (H. von Stein, Glasenapp, Thode, Chamberlain, Schemann, etc.). Aschendorff Verlag, Münster, 193 pp., 48 DM.

George Macaulay TREVELYAN. *Précis d'histoire de l'Angleterre, des origines à nos jours* (1) / Un des essais les plus complets jamais parus en France. Surtout intéressant à partir des Croisades. Payot. 517 pp., 35,70 F.

Boris PORCHNEV. *Les soulèvements populaires en France au XVIIème siècle* (3) / Quand un historien soviétique tente de plaquer le schéma marxiste sur la France de Louis XIII. La fausse «énigme» de la Fronde. Flammarion. 443 pp.

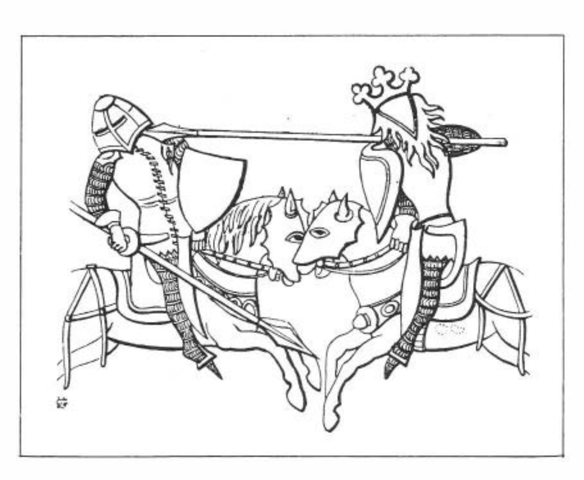
Claude MOUTON (éd.). *La contre-révolution en Algérie* (2) / Les aventures de Robert Martel, activiste mystique et «chouan de la Mitidja». Gros témoignage à verser au dossier «algérien». Diffusion de la Pensée française (Chiré-en-Montreuil / 86-Vouillé). 675 pp.

Arthur HERTZBERG. *The French Enlightenment and the Jews* (1) / Voltaire, Diderot, d'Holbach et les révolutionnaires de 1789 sont-ils «à l'origine de l'antisémitisme moderne» ? Une réponse implicite aux thèses de Jules Isaac. Shocken Books (67 Park Avenue / New-York, N.Y. 10016). 3,95 dollars.

Winston CHURCHILL. *Mémoires d'un jeune homme* (2) / La guerre contre les Boers et les lanciers du Bengale. Churchill avait encore le goût du panache. Ed. Spéciale. 379 pp., 30 F.

Alphonse KNEIB. *Connaître l'Allemagne* (2 vol. 1 : *Des origines à 1871* ; 2 : *De 1871 à nos jours)* (3) / Evolution et tradition, histoire et civilisation. Ouvrage s'adressant surtout aux germanistes. Masson. 233 & 239 pp., 29 & 29 F (°).

Hans Peter BLEUEL. *Das saubere Reich. Theorie und Praxis des sittlichen Lebens im Dritten Reich* (3) / Famille, éducation, condition féminine : la vie morale sous le IIIème Reich. Scherz Verlag, Bern-München. 303 pp.





Jean-Jacques MOURREAU, Philippe CONRAD, Claude JACQUEMART et alia. *Les Chevaliers teutoniques et les corps d'élite du passé* (1) / Quand l'évangélisation était menée tambour battant. L'assassinat du peuple vieux-prussien. Balland. 396 pp., 32 F.

Rafaël KARSTEN. *La civilisation de l'empire inca. Un Etat totalitaire du passé* (3) / Le communisme théocratique instauré par Viracocha. Vu par un chaud partisan. Payot. 272 pp., 33,70 F.

religions

Louis DE BAECKER. *De la religion du nord de la France avant le christianisme* (1) / Des cultes germaniques au paganisme populaire à l'intérieur des Pays-Bas français. Réédition d'un «classique» du siècle dernier. Le Portulan (Manoir de Saint-Pierre de Salerne / 27-Brionne). 353 pp.

Steven RUNCIMAN. *Le manichéisme médiéval* (2) / L'hérésie dualiste, réaction des paysans pauvres contre les orthodoxies grecques et romaines ? De l'Asie mineure à l'Europe occidentale. Payot. 206 pp., 29,70 F.

Yvon MAUFFRET. *Gildas de Rhuys, moine celtique* (3) / «Comme tous les saints de Celtie armoricaine, Gildas nous est venu par les routes océanes. C'est pourquoi nous le reconnaissons» (Louis Le Cunff, dans sa préface). Beauchesne. 128 pp., 15 F.

Bernhard KUMMER. *Midgards Untergang* (1) / Culte et croyance germanique dans les derniers siècles païens (rééd.). Verlag der Forschungsfragen unserer Zeit (Gisela Lienau, 2148 Zeven). 288 pp.

Louis FREDERIC. *Le Shintö. Esprit et religion du Japon* (2) / La sagesse sensualiste de la «Voie des Kami». Bordas. 159 pp.

William C. FLETCHER. *L'église clandestine en Union soviétique* (1) / Ceux qui n'ont jamais reconnu l'autorité du patriarcat de Moscou. Une «somme» sur la genèse, la lutte et la survie. Alain-Moreau (3 bis quai aux fleurs, Paris 4). 370 pp., 34,40 F.

P. GAULTIER BRIAND. *Nazareth judéo-chrétienne* (2) / L'histoire mal connue des premières communautés : l'«Eglise de la circoncision». Nombreuses illustrations. N° spécial des *Cahiers de la Terre sainte.* Franciscan Press, Jerusalem. 62 pp.

François HOUTART & Geneviève LEMERCINIER (éd.). *Les Juifs dans la catéchèse. Etude sur la transmission des codes religieux* (2) / La catéchèse transmet-elle des préjugés et des stéréotypes négatifs sur le judaïsme ? Ouvrage réalisé en collaboration avec l'American Jewish Committee. Vie ouvrière (305 avenue Van Volxem / 1190-Bruxelles). 173 pp.

Edouard URECH. *Dictionnaire des symboles chrétiens* (2) / Signes actuels et disparus. Mise en valeur des emprunts à l'Antiquité. Delachaux & Niestlé (32 rue de Grenelle, Paris 7). 191 pp., 25 F.

Mircea ELIADE. *Mythes, rêves et mystères* (1) / Recueil d'articles et d'essais : *La nostalgie du paradis dans les traditions primitives, Symbolisme religieux et valorisation de l'angoisse, Le mythe du bon sauvage ou les prestiges de l'origine*, etc. Gallimard. 282 pp., 8 F.

René LOURAU. *Les analyseurs de l'église. Analyse institutionnelle en milieu chrétien* (3) / Quand l'Eglise «entre en analyse». Par un partisan de la «contre-sociologie». Anthropos (15 rue Racine, Paris 6). 336 pp.

Stuart E. ROSENBERG. *Le judaïsme : connaître le monde juif* (2) / Petit précis utile et clairement rédigé. L'auteur est rabbin en Grande-Bretagne. Bordas. 143 pp.

Paul de GAIL. *Le visage de Jésus-Christ et son linceul* (3) / La belle légende du Suaire de Turin. Lances rompues pour l'authenticité. France-Empire. 334 pp.

Johannes LEHMANN. *Dossier Jésus. Procès-verbal d'un faux* (2) / «Ce livre raconte l'histoire du Rabbi Jésus connu, honoré ou méprisé de ses contemporains, et non pas l'histoire du Jésus-Christ mythologique et idéalisé par les Européens». Albin-Michel. 220 pp., 19 F.

biologie, génétique

Quentin DEBRAY. *Génétique et psychiatrie* (1) / «Tout n'est pas génétiquement déterminé en psychiatrie, tant s'en faut, mais ce qui est surprenant, en vérité, c'est que tant de choses le soient et qu'on s'en aperçoive si peu» (Jérôme Lejeune). Fayard. 237 pp., 45 F.

Paul-Julien DOLL. *La lutte contre la toxicomanie* (2) / Entre la répression et l'action médico-sociale. Un précis sans complaisances. Bordas. 160 pp.

Arthur R. JENSEN. *Genetics and Education* (1) / Cinq articles fondamentaux (dont le célèbre *How Much Can We Boost IQ and Scholastic Achievement*), avec une remarquable préface. Methuen & Co. (11 New Fetter Lane, London EC4). 380 pp., 3,50 livres sterl. (°).

Desmond MORRIS. *Patterns of Reproductive Behaviour* (1) / Biologie de la reproduction et du comportement : quatorze articles scientifiques, par l'auteur du *Singe nu.* Panther Books/Granada Publ. (3 Upper James Street, London WIR 4BP). 652 pp., 1 livre sterl. (°).

linguistique

Roger CARATINI. *Linguistique (sciences sociales 2)* (1) / Le maximum de renseignements et le maximum de clarté. Critiques utiles de M. André Martinet, dans la préface. Bordas (Vol. 12 b de *Bordas-Encyclopédie).* 160 pp.

Klaus DUWEL. *Runenkunde* (1) / L'essentiel sur l'écriture runique. Avec une bibliographie, des figures et des illustrations. J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart. 124 pp.

Pierre R. LEON. *Essais de phonostylistique* (2) / Les éléments du code phonostylique, la question des accents, des styles et des intonations. Didier, 185 pp. (°).

Ferdinand de SAUSSURE. *Cours de linguistique générale* (2) / L'ouvrage de base du fondateur de la linguistique synchronique. Nouvelle édition critique, établie par Tullio de Mauro. Payot. 510 pp., 33,70 F ( ).

Frans van COETSEM & Herbert L. KUFNER (éd.). *Towards a Grammar of Proto-Germanic* (1) / Analyse méthodique du proto-germanique, comprenant un intéressant essai de Edgar C. Polomé *(Germanic and the Other Indo-European Languages).* Max Niemeyer Verlag (74 Tübingen, Postfach 2140). 328 pp., 48 DM.

sciences physiques

Werner HEISENBERG. *La partie et le tout. Le monde de la physique atomique* (1) / Positivisme, métaphysique et religion. Souvenirs et discussions à bâtons rompus (1920-65). Albin-Michel. 335 pp., 29 F.

Milton A. ROTHMAN. *La révolution cybernétique* (2) / Les robots, le feed-back et l'avenir. Belle édition, bien illustrée. Flammarion. 127 pp.

divers

Jean-Michel ANGEBERT. *Le livre de la Tradition* (2) / Un pot-pourri du «savoir caché». Avec le meilleur et le pire. Laffont. 365 pp., 23,25 F.

Dominique JAMEUX. *Richard Strauss* (2) / «Le refus de la *métaphysique* peut très bien s'accompagner de l'acceptation, de la recherche même du *sacré».* L'auteur du *Chevalier à la rose*, de *La femme sans ombre* et d'*Elektra*. Seuil, 190 pp., 12 F.

Marion ADAMS (éd.). *The German Tradition. Aspects of Art and Thought in the German-Speaking Countries* (3) / Dürer, Bach, Beethoven et Goethe. Mais surtout Marx, Freud, Einstein et Kafka. John Wiley & Sons Australasia Pty., Melbourne, 220 pp.

Dominique VENNER. *Le livre des armes. Pistolets et revolvers* (1) / «Le citoyen, l'homme libre de l'Europe ancienne, c'est avant tout, contrairement à l'esclave, celui qui a le droit de porter une arme». Un panorama complet, suivi de quelques «propos irrévérencieux sur une loi indéfendable». L'auteur dirige la rubrique des armes de la *Revue nationale de la chasse.* La Pensée moderne. 327 pp.

Dale CARNEGIE. *Comment parler en public* (2) / Beaucoup de «trucs» et d'exemples concrets. A lire sans trop se faire d'illusions. Hachette. 184 pp., 24 F.

Karl-Heinz SUNDERMANN (éd.). *Der Teutoburger Wald* (2) / La plus belle forêt d'Allemagne. Avec les tumuli, les Externsteine et le monument de Hermann (Arminius). Verlag E. & W. Gieseking, Bielefeld. 119 pp.

Jean-Louis BORY & Claude-Michel CLUNY (éd.). *Dossiers du cinéma. Films 2* (2) / *L'aurore*, *Les dames du bois de Boulogne*, *La grève*, *Judex*, *Le Samouraï*, *I Vitelloni*, etc. Cinquante fiches d'intérêt inégal. Casterman. 254 pp.

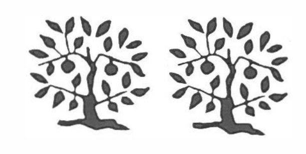


Pierre CADARS & Francis COURTADE. *Le cinéma nazi* (1) / «Contrairement à la légende, le cinéma allemand n'est pas mort avec la République de Weimar» (Raymond Borde). Premier ouvrage d'ensemble sur la question. Losfeld. 398 pp., 36 F.

Günther GRUNDMAN. *Hamburg gestern und heute* (1) / Architecture, histoire et culture de la grande ville hanséatique. Christians Verlag (2 Hamburg 36, Kleine Theaterstrasse 9/10). 206 pp.

J.L. LOCHER (éd.). *Le monde de M.C. Escher* (2) / Les estampes fantasmagoriques du grand graveur néerlandais. Ed. du Chêne (40 rue du Cherche-Midi, Paris 6). 270 pp., 40 F.

Mireille OLIVIER (éd.). *Répertoire des bibliothèques et organismes de documentation* (2) / Classés par villes et par sujets, toutes les bibliothèques, tous les musées. Bibliothèque nationale. 733 pp. ■



analyses



LES ECURIES DE L'OCCIDENT

essai de Jean Cau

L'évènement littéraire de cette fin d'année 1972, de ce début d'année 1973, c'est la parution, aux éditions de La Table-Ronde (sortie prévue le 25 janvier), d'un nouveau livre de Jean Cau : Les écuries de l'Occident. *L'ouvrage porte en sous-titre la mention :* Traité de morale. *Et c'est bien de cela qu'il s'agit : «suggérer les contours, l'allure et le style d'une éthique et en dire la hauteur».*

Jean Cau reprend, en la développant, la matière d'un pamphlet publié voici quelques mois, qui s'intitulait Le temps des esclaves. *Arguments musclés, pensée plus précise. Jean Cau constate qu'«avec Nietzsche et Marx s'est ouvert le formidable débat des temps nouveaux» (p. 73). Il affirme que les hommes sont devenus des esclaves («libres d'être des* quelconques *dans la foule sans rêves, sans foi, sans espoir, pressée dans des fourmilières d'angoisse», p. 127). Pour en revenir à une conception* esthétique *de la la vie («La beauté est ce qui m'interroge et me demande si je n'ai pas nostalgie de n'être pas un dieu», p. 64), il s'interroge sur la venue des «sauveurs».*

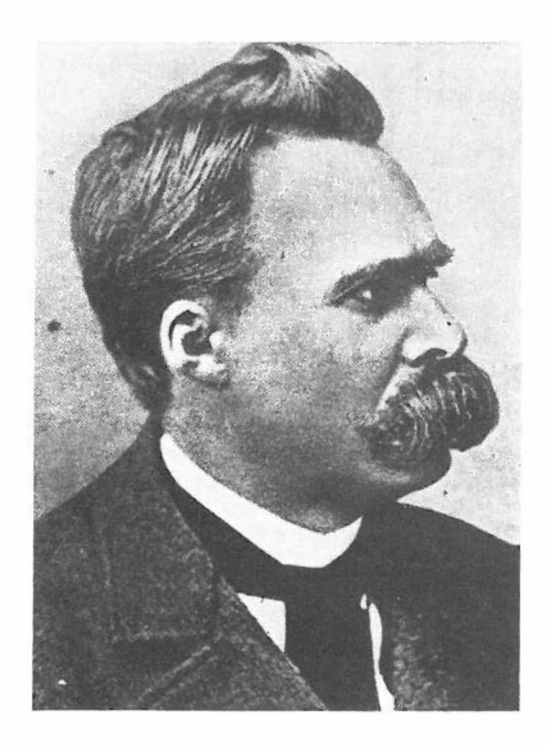
Nous publions ci-dessous, en «bonnes feuilles», les pages qui introduisent l'ouvrage. Jean Cau y explique, comme entre parenthèses, la façon dont il est et les raisons de ce qu'il fait.

J'ai publié en 1971 un petit livre de réflexion *(Le temps des esclaves)* qui a été accueilli par un silence écrasant. Rien là que de très normal dans l'état de dégénérescence avancée où se couche l'*Intelligence* contemporaine. De l'insuccès de ce livre, je n'ai éprouvé nulle amertume, puisque j'ai choisi de décaper ma réflexion des crasses de l'époque et des modes et conformismes en cour. On ne peut pas hurler contre les loups et faire partie de la horde. J'ai choisi et j'accepte de payer le prix de silence ou d'hostilité qui entoure certains de mes écrits. Mes collègues en Intelligence et Littérature manifestent le plus souvent (il y a quelques heureuses exceptions) une défiance extrême à l'égard de ma personne. Ils ont raison. Je ne leur ressemble pas et ne pense pas à l'unisson du culturalisme ambiant. C'est peu de dire que je suis en désaccord avec eux car il ne s'agit pas de désaccords mais d'opinions absolument contraires. Pis même : je ne pense pas contre eux ; je pense *ailleurs.* Ni à gauche ni à droite. Ni, certes, au centre.

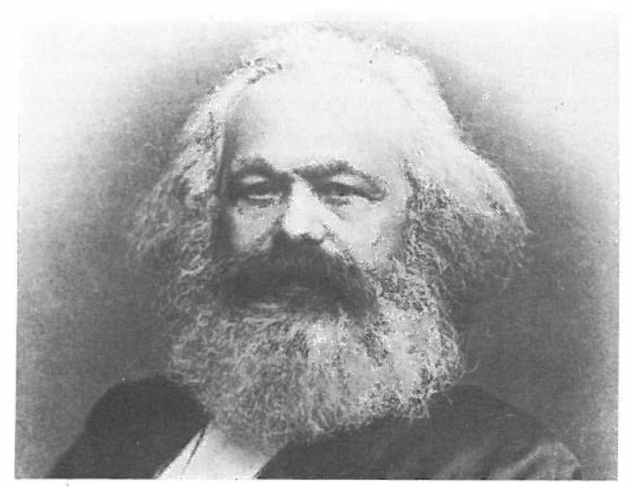
Où suis-je ? Là où il me plaît et en ce lieu où je m'éprouve libre et nu dans un air vif qui me baigne et me fortifie d'évidences dures et, partant, parfaitement inactuelles. Au terme de la course, demain ou après-demain, nous verrons qui aura eu raison et qui aura le plus justement décrit nos déchéances et prophétisé nos avenirs. Je sais, de sûr instinct, que ce sera moi. A ce niveau de certitude imbrisable, je n'ai aucune modestie.



«Le style, c'est l'homme ? En ce cas,
l'homme va se faire de plus en plus rare,
car une société sans héros est une société sans style».
«L'exemple et l'autorité et la morale
et l'espérance et l'amour
doivent toujours venir de haut. Mais de quel «haut» ?
Toute la question est là»
Jean Cau.



«Avec Nietzsche et Marx
s'est ouvert
le formidable débat des temps nouveaux»
Jean Cau.



En outre, il m'est égal que le monde tel qu'il va et tel qu'il ira me donne ses raisons ou ses torts puisque mon souci premier, à travers ces réflexions éclatées, est d'abord de suggérer les contours, l'allure et *le style d'une éthique* et d'en dire *la hauteur*. A chacun, ensuite, de mesurer sa taille, ses volontés, sa lucidité et ses jugements par rapport à celle-ci comme j'y mesure sévèrement les miens.

En ce qui me concerne, j'avoue sans biaiser que certains de mes écrits ne sont pas dignes du style moral dont je pose ici les tensions exigeantes et je dis qu'il m'arrive de me compromettre assez facilement avec le siècle. Si l'on me demande *pourquoi*, je répondrai avec franchise que c'est ma manière à moi de résister à l'écrasement, aux redditions et à la misère. Et par «misère», j'entends le fait d'être étranglé — côté *argent !* — jusqu'à être obligé d'avoir des maîtres ou des patrons qui mesurent les rênes qu'ils vous lâchent à la servilité que vous leur témoignez. Entre telle ou telle manière de gagner ma vie — si tant est qu'il faille vivre ! — j'ai choisi, en rendant parfois ma plume agile, celle qui me meurtrit le moins. Grâce à cette conduite, je n'adhère à rien et rien ne me contraint à adhérer. Je rends ou jette à César ce qui lui appartient, et peux rendre à Dieu ce que j'ai besoin de lui rendre. Tel me traitera de Janus ou de prostituée. C'est son affaire et son avis, et il me suffit que mes contradictions soient préméditées et me soient légères. Si, comme je le dis, je n'ai jamais offert que ce que je croyais, il faut bien comprendre aussi que cette «croyance» a été pour moi le moyen d'aller mon chemin d'intellectuel désentravé. Enfin, trêve d'explications, voici ce livre qui fait suite à et intègre *Le temps des esclaves*. Il appartient à celui qu'il inquiétera. ■

Jean CAU

«Les écuries de l'Occident». Table-Ronde, éd. Paris, 1973. 255 pages, 22 F.



SOCIAL CLASS, RACE, SERIATING AND READING READINESS: A STUDY OF THEIR RELATIONSHIP AT THE KINDERGARTEN LEVEL

étude de Ralph Scott

Pendant plus de quarante ans, le grand psychologue suisse Jean Piaget s'est consacré à l'étude du phénomène que constitue le développement de l'aptitude à connaître (*sens cognitif*). Piaget, au cours de cette période, a écrit une douzaine d'ouvrages, de nombreux articles et monographies sur la problématique du développement intellectuel et perceptuel (John H. Flavell. *The Developmental Psychology of Jean Piaget.* Van Nostrand, éd. New-York, 1963). Mais il s'est seulement soucié de décrire «les grandes étapes caractérisant la croissance de l'esprit humain» ; bien qu'il ait effectué d'innombrables expériences pratiques, il ne s'est pas intéressé aux différences individuelles.

Au cours de ces dernières années, des psychologues américains ont commencé à utiliser des tests faisant appel aux concepts «piagétiens», qui satisfont aux critères psychométriques «d'objectivité, de standardisation et de quantification» (Read d. Tuddenham. *A «Piagetian» Test of Cognitive Development*, in *Toronto Symposium on Intelligence*, 8 mai 1969). C'est ainsi que le Dr. Ralph Scott, directeur de l'Educational Clinic de l'Université de l'Iowa du nord (Etats-Unis), a mis au point un test expérimental

basé sur le concept piagétien de *sériation*, qui peut être appliqué à l'éducation et au développement de la faculté d'apprendre. La «sériation» désigne «l'action d'ordonner des objets par taille (par exemple en les rangeant du plus petit jusqu'au plus grand) ou par orientation (en répétant un modèle)».

L'objet de l'étude décrite dans cet article était de montrer «les rapports existants entre l'habileté à sérier et les différentes mesures du *Metropolitan Reading Readiness Test»* (test de lecture), et d'autre part «d'évaluer dans quelle mesure l'habileté à sérier est liée à la classe sociale ou à la race». Les sujets étaient 356 enfants du niveau du jardin d'enfants, provenant de quatre écoles de Waterloo (Iowa). Ces écoles avaient été choisies, afin que l'expérience porte aussi bien sur des établissements racialement intégrés que sur des établissements non-intégrés, qu'ils soient fréquentés par des enfants issus des classes moyennes ou des milieux sociaux défavorisés. L'appartenance sociale avait été déterminée grâce à différentes données (recensement, etc.), utilisant les critères suivants : scolarisation des parents, nombre de chômeurs dans la famille, revenu familial moyen, valeur estimative de l'endroit habité, pourcentage de familles ayant un revenu inférieur à 3 000 dollars par an, pourcentage de locataires et de propriétaires, pourcentage d'habitats détériorés ou en mauvaise condition. Le Test de sériation, consistant en deux échelles de cotes (essai-erreur et méthode opérationnelle), pour un âge mental allant de trois ans et demi à sept ans, avait été pratiqué par trois examinateurs spécialisés. Les sujets avaient passé le *Metropolitan Reading Readiness Test* quatre semaines plus tard.

langage et capacités de perception

Le Dr. Scott a pu constater une corrélation de 0,82 entre l'ensemble des résultats du Test de sériation et l'ensemble des résultats du *Metropolitan Reading Readiness Test*, la corrélation étant plus nette avec le sous-test MRRT *Reading Readiness* qu'avec le sous-test MRRT *Number Readiness.* Des vérifications, opérées à deux semaines d'intervalle, ont fait apparaître une très grande stabilité en ce qui concerne les résultats du Test de sériation. Conclusion du Dr. Scott : «Ces données confirment, pour le niveau du jardin d'enfants en tout cas, l'interdépendance et l'interactivité du langage et des capacités de perception».

En ce qui concerne les différences raciales, les résultats obtenus par les enfants blancs étaient nettement meilleurs que ceux des enfants noirs, aussi bien pour le *Metropolitan Reading Readiness Test* que pour le Test de sériation. Ces résultats figurent dans le tableau suivant :

Test	résultat général	filles	garçons	Noirs	Blancs	garçons noirs	garçons blancs	filles noires	filles blanches
M.R.R.T.									
moyenne	72,5	73,45	71,54	63,48	80,15	62,86	78,8	64,05	81,41
écart-type	15,5	14,95	16,01	11,45	7,08	15,5	12,4	15,2	8,91
SERIATION									
moyenne	74,41	74,95	73,84	62,54	84,90	62,09	84,16	62,95	85,59
écàrt-type	20,84	20,49	21,10	19,84	15,35	19,98	16,05	19,51	14,62

La moyenne des résultats du Test de sériation ayant été analysée non seulement selon la race, mais aussi la classe sociale, les différences d'ordre social sont apparues comme négligeables, tandis que les différences raciales restaient importantes et significatives. Le tableau ci-dessous montre que les enfants blancs issus des milieux sociaux les plus défavorisés ont obtenu de meilleurs résultats que les enfants noirs des couches les plus aisées.

Race	milieux défavorisés		milieux aisés	
	Ecole n° 1 (Noirs uniquement)	Ecole n° 2 (intégrée)	Ecole n° 3 (intégrée)	Ecole n° 4 (Blancs uniquement)
Noirs	72,8 (*)	85,1	84,6	85,6
Blancs	60,2	64,8	63,7	—

(*) La polulation blanche de l'école n° 1 consiste en un groupe de douze enfants, qui sont ramassés par bus dans les quartiers blancs pour être scolarisés dans l'établissement.

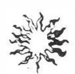
L'analyse des variations de résultats concernant le Test de sériation confirme donc que les différences raciales sont fortes, et statistiquement significatives, alors que les facteurs sociaux et l'interaction des variables (race x classe sociale) ne revêtent qu'une importance négligeable.

Le Dr. Scott souligne d'ailleurs les implications de ses recherches. «Les moyennes obtenues par les Noirs et les Blancs, écrit-il, sont si éloignées l'une de l'autre qu'on peut s'attendre, du moins à Waterloo, à trouver au même niveau des aptitudes très disparates à l'intérieur des classes intégrées». Cet «effet de dispersion» pourrait avoir lui-même un impact sur les motivations d'apprentissage, et contribuer au «désespoir croissant des parents blancs, qui chercheront à envoyer leurs enfants dans des établissements de banlieue ou des écoles privées».

La mise au point de nouvelles batteries de test utilisant des concepts dérivés de la psychologie de Piaget vient renforcer l'arsenal des tests psychométriques déjà employés par les chercheurs et les enseignants. Ces batteries devraient faciliter la compréhension des processus d'apprentissage et de développement, et constituer d'utiles instruments pour l'étude des différences sociales et raciales. ■

Donald A.SWAN

«Social Class, Race, Seriating and Reading Readiness : A Study of Their Relationship at the Kindergarten Level» in «The Journal of Genetic Psychology» Vol. 115, 1969. pp. 87-96.



science économique

François PERROUX

LA COMMUNICATION RATIONNELLE ENTRE LES SCIENCES ET SON IMPACT SUR LA SCIENCE ECONOMIQUE

Nous nous proposons de caractériser, en toute première approximation : 1) les conséquences, pour la science économique, des efforts contemporains de communication rationnelle et interdisciplinaire entre les spécialistes ; 2) les avantages que *l'économie scientifique* est en droit d'attendre de l'aspiration à une moindre dispersion de toutes les connaissances susceptibles d'être contrôlées par les procédures des sciences (1).

1. L'AUGMENTATION DES DONNEES EMPIRIQUES ET L'EXIGENCE DE RIGUEUR DANS L'APPAREIL LOGICO-MATHEMATIQUE

L'économie qui ne peut user de l'expérimentation au sens strict est une science empirique.

Or, l'économie dispose maintenant d'une quantité de données empiriques très élevée par comparaison au début du siècle, et qui s'accroît chaque jour.. Ces données sont d'ordre historique, sociologique et économique au sens restreint. Elles sont collectées et classées selon des méthodes qui gagnent en rigueur : séries historiques de longue période du revenu national (S. Kuznets), enquêtes et sondages, analyse factorielle, statistique descriptive, économétrie. En outre, elles sont projetées ou prévues (projections scientifiques, prévisions scientifiques), ou encore encadrées dans des hypothèses concernant l'avenir (prospective). Ce recours aux données empiriques des phénomènes dits *économiques*, au sens restreint (prix, quantités), *débouche* sur des phénomènes longtemps considérés comme hors des prises de la science économique.

On citera seulement deux exemples : l'approfondissement de la fonction de production conduit en direction de la *qualité* des facteurs et du *learning* ; celui de la fonction de consommation, en direction des genres de vie, des budgets et des actifs des différents groupes sociaux. Les données que traite l'économiste le plus soucieux de respecter les limites de sa spécialité lui imposent donc d'interroger l'historien, le sociologue, le psychologue social. C'est *avec* eux qu'il bénéficie de la puissance de calcul de l'ordinateur.

L'enrichissement sans précédent des données empiriques s'accompagne d'une révision rigoureuse de l'appareil logique d'interprétation. Bien qu'il soit impossible de le montrer précisément dans le seul cadre d'un bref article, nous dégagerons quelques lignes de force pour l'objet propre de cet exposé.

1. L'*expression mathématique* a changé. Sans qu'on renonce à approfondir et à situer l'équilibre walraso-parétien formalisé par la mathématique de la mécanique classique, on a désormais recours à l'équilibre de von Neumann et à la mathématique topologique (Wald, Debreu).

2. Les *équilibres dynamiques* retiennent l'attention. La prise en compte explicite du temps orienté entraîne des difficultés, connues de tout spécialiste, dans le domaine du *risque* et du *capital*. Les essais visant à combiner l'équilibre et la croissance aboutissent à l'analyse de la croissance équilibrée (J.R. Hicks, Solov).

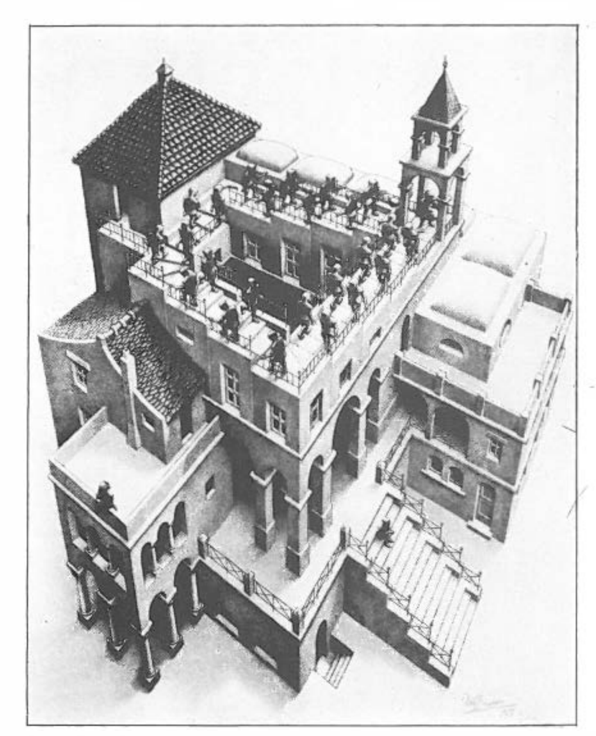
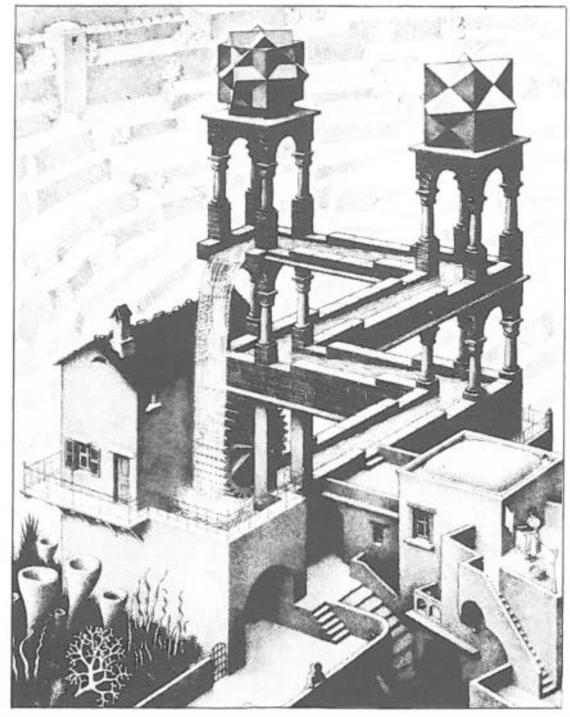
3. Un considérable effort améliore la *cohérence des analyses micro-économiques et macro-économiques*. En bénéficiant des apports scientifiques sur l'équilibre en croissance, on se préoccupe aujourd'hui de désagréger les quantités globales, c'est-à-dire d'analyser les rapports entre les «secteurs» qui forment une économie globale.

coopération et conflits

Ces lignes de force sont unanimement reconnues. Il en est de même, croyons-nous, de trois *ouvertures* de l'analyse et de la théorie qui concernent le fond des choses :

a) L'*information* est prise en compte à tous les niveaux ; c'est ainsi que l'examen des *informed markets* (T. Scitowsky) a conduit à l'équilibre général rénové par les variables d'information (Radner, Tomasini et B. de Finetti) et à la remarquable analyse des *teams* (J. Marschack et Radner).

(1) Nous ne faisons évidemment appel, à titre principal, qu'à notre expérience professionnelle (théorie et analyse économiques).

Montée et descente, *1960 (à gauche).* Mouvement perpétuel, *1961 (à droite). D'après J.L. Locher, éd.* Le monde de M.C. Escher. *Ed. du Chêne, 1972.*

b) L'*affrontement* entre agents, concerné par la théorie des jeux (von Neumann, O. Morgenstern) et traduit par la forme mathématique du maximin-minimax, corrige ou nuance l'image irénique de la soumission optimum des agents au prix de concurrence parfaite. Ce changement entraîne un approfondissement des concepts de *bargaining power*, d'arbitrage et d'organisation.

c) Les *choix sociaux* (J.K. Arrow), réintégrés dans l'analyse économique, obligent à réévaluer les relations entre fonctions de préférence individuelle, et donnent la possibilité de les combiner.

On voit, par ce qui précède, qu'*un des noeuds essentiels de la recherche scientifique en économie est, aujourd'hui, le dépassement de l'appréhension trop simple du sujet (Wirtschaftsubjekt* du marginalisme du XIXème siècle), et la concentration des curiosités et des recherches sur l'*agent* dans ses rapports *de coopération et de conflit* avec les autres agents (2).

L'économie scientifique doit donc *refuser l'absorption et la néantisation de l'individu dans les «rapports de production» (Produktionsverhältnisse)* (K. Marx, L. Althusser), son hypothèse de travail étant au contraire la capacité de choix et de décision de l'individu, susceptible de degrés et de variations, et conçue dans l'interaction de l'individu et des milieux humains (groupes sociaux, organisations), d'une part, et des environnements (naturels et techniques), d'autre part.

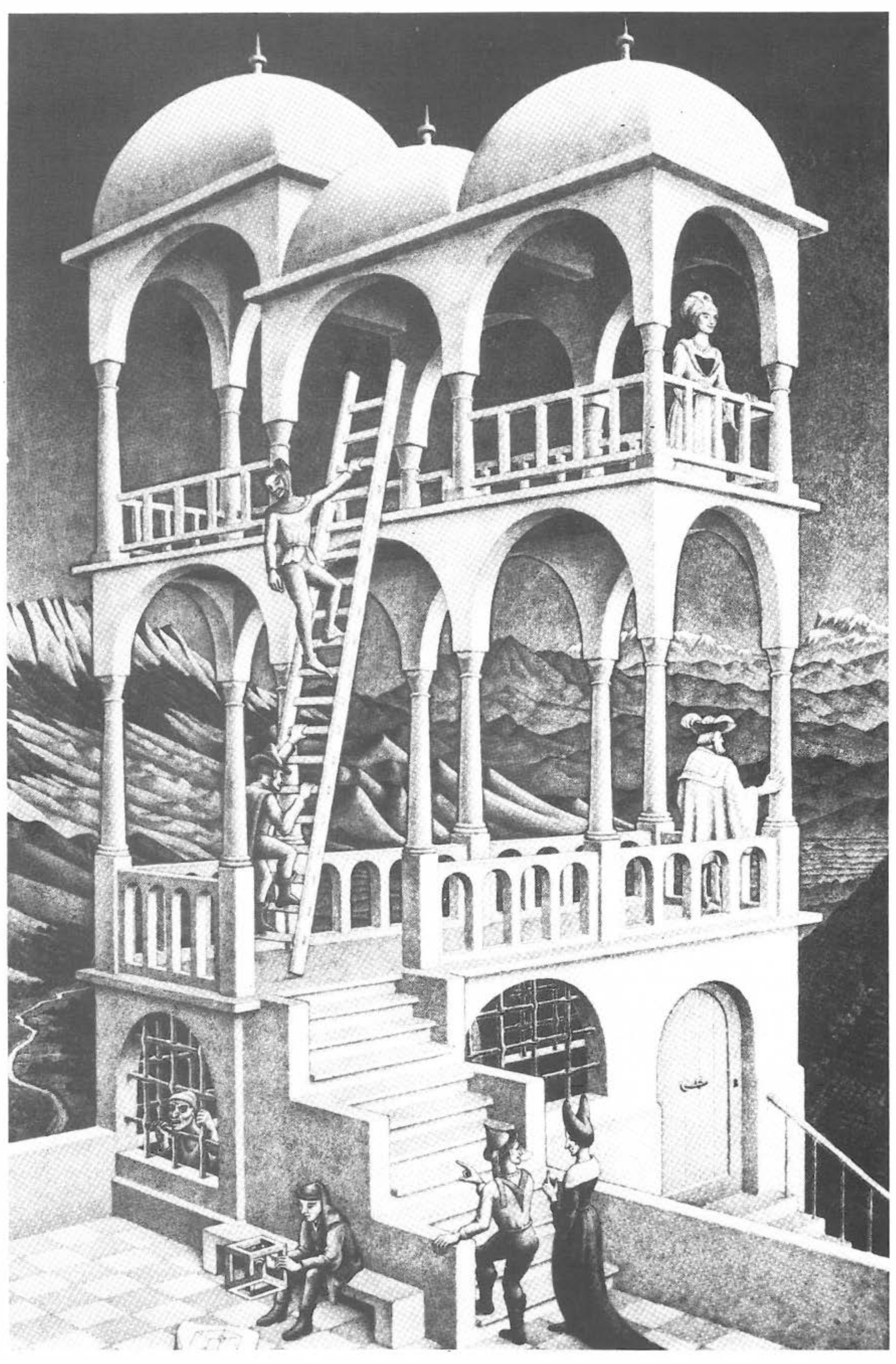
L'exigence d'une *moindre dispersion* des méthodes et des savoirs contrôlés par les sciences découle donc de la nécessité d'éclairer scientifiquement les décisions des agents. Elle procure aussi les procédures scientifiques propres à rendre les projets des agents compatibles entre eux au sein d'un groupe social.

2. LA RATIONALISATION SCIENTIFIQUE DE LA DECISION ECONOMIQUE DE L'AGENT INDIVIDUEL ET DU DECIDEUR DANS LE GROUPE

C'est un progrès en rationalité que l'abandon du principe des idéologies opaques pour orienter les sociétés humaines et, non moins, le souci d'éprouver *dans l'action* et *par l'action* les propositions tenues pour hautement vraisemblabes par les sciences. L'analyse à ce niveau est d'ailleurs cohérente avec celle qui a été présentée ci-dessus.

La *décision* de la firme s'éclaire par la programmation linéaire ou non linéaire, par la programmation dynamique et, en termes plus généraux, par l'*activity analysis.* On décèle même une nette tendance à prendre en compte (à intérioriser) les *externalités.*

(2) Dans une remarquable étude sur *Les conceptualisations implicitement normatives et les limites de la modélisation en économie*, M. Perroux définissait récemment l'économie comme «l'ensemble, historiquement caractérisé, des *luttes-concours (conflits-coopérations)* par lesquels les individus et les groupes sociaux emploient (production, échange) les choses comptabilisables» (in *Economies et sociétés.* Vol. IV, n° 12, décembre 1970. Droz, Genève & Cahiers de l'ISEA). «La concurrence, ajoutait-il, est un exemple de lutte, de conflit organisé et réglementé en vue d'une coopération et d'un concours. Elle ne porte ses fruits (amélioration de l'emploi des choses comptabilisables) que si *le meilleur* l'emporte : le «meilleur», dans un ordre précis et déterminé, ne se définit que dans et par une *inégalité.* Reconstruire les sujets ou agents comme s'ils étaient homogènes et égaux, c'est détruire la réalité même du sujet et de l'agent. Chaque individu socialisé est essentiellement différent et inégal, par comparaison à l'un quelconque des autres individus qui composent un sous-ensemble ou l'ensemble des êtres humains. Cette inégalité se manifeste par une *activité* plus ou moins intense des individus et des groupes, par la *capacité* qu'ils ont d'exercer sur d'autres des pouvoirs, des actions asymétriques et, pendant une période, irréversibles» (Ibid., pp. 2271-72) (note *N.E.*).



Belvédère, *1958. D'après J.L. Locher, éd.* Le monde de M.C. Escher, *op. cit.*

Pour les opérations limitées, mais aussi pour les opérations étendues et complexes, la *cost-benefit analysis* a progressé en évaluant le degré de son efficacité, notamment en ce qui concerne le taux d'actualisation et les coûts et rendements secondaires et tertiaires.

Il est bien clair qu'en tous ces cas, il s'agit de savoir *quelles sont les variables retenues* dans le calcul et quelles sont celles qui en sont *exclues*, la décentralisation de la collecte des informations et des procédures de décision requérant d'autant plus l'attention que les activités humaines ne sont ni a-temporelles ni a-spatiales (contrairement à ce qu'impliquaient les équilibres statiques de concurrence parfaite), et que les projets des agents ne sont pas toujours spontanément intercompatibles entre eux.

Quant à la *décentralisation de la décision*, recherchée par *tous* les systèmes (capitalistes comme socialistes), elle est appréhendée par l'analyse du *two level planning* (Kornaï et Liptak) et par l'examen scientifique des coordinations entre pouvoirs sociaux (groupes sociaux organisés) et pouvoirs régionaux (pouvoirs exercés sur les centres de croissance et, d'autre part, sur les populations localisées). Ici, une fois de plus, il s'agit de savoir dans quel dessein le degré optimum de décentralisation est recherché.

Enfin, la *maximisation* d'un résultat bénéfique, cruciale pour la science et l'action (P.A. Samuelson. *Maximum Principles in Analytical Economics*, in *The American Economic Review*, juin 1972), reçoit des énoncés formels dont le progrès est marqué par le passage des optimisations «selon Pareto» et ses exégètes, aux optimisations «selon Pontryagin» et au calcul des variations.

On dira que l'évolution des savoirs scientifiques au niveau des décideurs et des combinaisons de décideurs procure ses propres incitations à la révision des théorèmes fondamentaux de l'équilibre : existence et unicité, stabilité, optimisation. Elle impose de demander : que calcule-t-on ? Et, plus précisément : quelles sont les *variables-objectifs* et les *variables-moyens* dans le calcul ?

3. LA RESSOURCE HUMAINE

Les analyses antécédentes permettent de dire que la science économique a élargi et corrigé les conceptions mécanistes empruntées à la mécanique classique, et qu'elle concentre aujourd'hui ses recherches sur les *agents* humains et la coordination de leurs *activités* dans les sociétés humaines.

L'économicité (maximum de rendement, minimum de coût) s'applique, bien entendu, aux choses susceptibles d'être comptabilisées. Mais, *à travers* ces choses, elle est un aspect de la rationalité de l'*action de l'homme sur l'homme*, laquelle est à la fois *inévitable* et *ambiguë*.

L'urgence d'accepter cette optique, sans relâcher le moins du monde les exigences de rigueur scientifique, est manifestée par les phénomènes de pauvretés persistantes dans les pays développés et de *starvation* dans les zones sous-développées. Les revendications des classes et des régions défavorisées, stimulées par la diffusion massive et souvent *incohérente* de l'information, engendre en effet une instabilité à l'échelle mondiale qui incite à approfondir, au moins en thèse, une science économique communicable *rationnellement* à tous.

A l'époque de la conservation des ressources naturelles et de leur extension par la science et la technique, l'homme de science ne peut, sans illogisme, éviter de reconsidérer *la* Ressource humaine, dans sa totalité présente et dans son développement potentiel (3).

Pour dire d'abord les choses en termes triviaux, nous ne pouvons pas savoir si un groupe humain (ou si le monde entier) est «riche» ou «pauvre», tant que nous n'avons pas donné à *la* Ressource humaine la plénitude de son efficacité polyvalente.

Ce point, central pour notre objet propre, appelle des précisions. Celles-ci, nous tenons à y insister, ne découlent ni d'une idéologie, ni d'une préférence philosophique. On ne demande donc, pour qu'elles soient accueillies, que l'acceptation des postulats généraux de la science et du postulat d'économicité.

fonctions d'objectifs et de moyens

Cela dit, un programme d'activité économique n'est rien d'autre que la spécification d'un paradigme praxéologique : le plein emploi efficient de toutes les ressources et le *plein développement* efficient de toutes les ressources.

«Emploi», «développement», «efficiences» s'évaluent, en logique scientifique, par référence à l'agent humain, qui est *la* Ressource fondamentale. Il l'est en tant que source de trois énergies : l'énergie pour

(3) Cf. Henri Piéron (Collège de France) : «C'est au cours des sept ou huit premières années que se développe le cerveau, par une multiplication des connexions intercellulaires entre des neurones de nombre immuable dès la naissance, et que s'exercent les incitations nécessaires à ce développement. C'est alors que les actions favorables des milieux culturels peuvent entraîner une élévation du niveau culturel par rapport à celui que commandaient les seuls facteurs génétiques» (*L'homme, rien que l'homme.* PUF, 1967. p. 157). Voir également les travaux de Jean Piaget et, dans un domaine voisin, l'enquête d'Iowa.

produire, l'énergie pour consommer et l'énergie pour exercer sa liberté. Ce n'est donc pas seulement par l'effet d'événements occasionnels, ni par l'effet de changements historiques de longue période, mais bien *comme une conséquence inéluctable de la logique scientifique appliquée à l'économie* que l'on doit constater la pénétration de nouvelles variables dans *tout programme d'activité économique* (firmes ou grands ensembles humains), en ce dernier tiers du XXème siècle. Parmi ces nouvelles variables, on citera :

a) Les *fonctions d'objectifs (variables-objectifs) :* les variables de santé, d'éducation, de loisir, sont désormais prises en compte dans la préparation des décisions à critères multiples (*multicriteria decisions*).

b) Les *fonctions de moyens (variables-moyens) :* les variables de l'organisation, de la transmission de l'information, du commandement fonctionnel, du milieu du travail et du *learning*, sont en voie de précision et d'explicitation.

en tout système économique

Le programme de l'activité économique n'est donc plus justiciable de la seule rentabilité privée *constatée sans examen*, par référence exclusive aux prix du marché *acceptés sans examen.*

Les flux économiques, en tout système, sont au nombre de trois : a) les flux privés, issus d'opérations du marché ; b) les flux publics de prélèvement (impôt, etc.), déterminés ou influencés par le pouvoir social ; c) les flux publics de transferts sociaux.

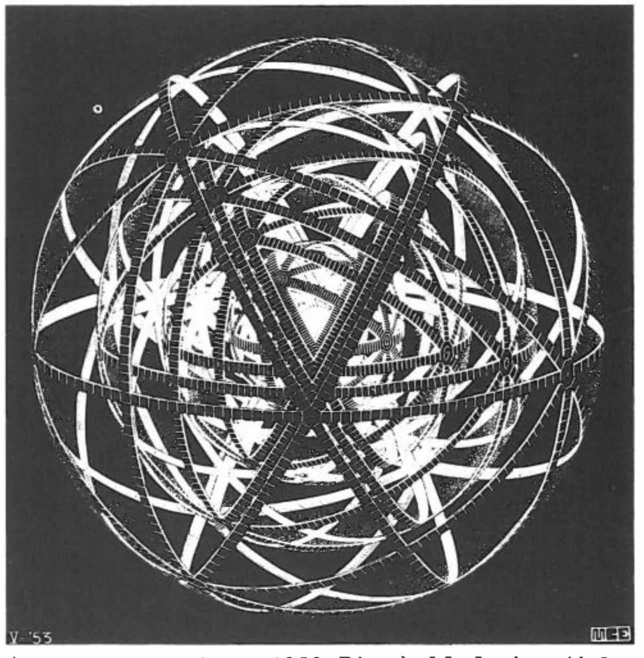
A ma connaissance, tout économiste d'intention *scientifique* reconnaît que l'optimisation ne peut être construite correctement et complètement sans prendre explicitement en compte les transferts directs. Sur ce point, il nous est d'ailleurs nécessaire (et agréable) de citer *in extenso* ces lignes importantes de John Hicks : *But if our concept of «social utility» is such that it can be increased by direct transfers, such a value optimum is not necessarily a utility optimum. It is still probable that* the *utility-optimum will also be a value-optimum, but there will be many value-optima which are not utility-optima, because they have not excluded the increase of «social utility» by direct transference* (*Capital and Growth.* Oxford, 1965).

La *proportion* et la *combinaison* optima des trois flux considérés dans leur signification dynamique sont, répétons-le, des objets à la fois rigoureux et urgents de la science économique *en tout système* économique et social.

4. LE RAPPEL DE QUELQUES CARACTERISTIQUES DE LA SCIENCE CONTEMPORAINE ET L'EXIGENCE D'UNE CONVERGENCE DES EFFORTS DES HOMMES DE SCIENCE

Von Neumann a énoncé les deux propositions suivantes : a) les sciences sociales sont dans un état comparable à celui de la physique *avant* Newton ; b) le traitement mathématique *indispensable* à ces sciences doit différer profondément de celui qu'appliquait le physicien.

Quelle stimulation pour les économistes de formation et d'intention scientifiques !



Anneaux concentriques, *1953. D'après J.L. Locher, éd.* Le monde de M.C. Escher, *op. cit.*

La science économique, en effet, se déploie *dans et par le même mouvement* que la science contemporaine. Or, celle-ci est : a) «ouverte» : elle rectifie chaque fois qu'il le faut ses conquêtes partielles, ses méthodes analytiques et ses hypothèses générales ; ce que la science économique est en train de faire, elle aussi, dans son domaine ; b) «relativiste» : elle présente ses énoncés sous conditions explicites d'échelle et avec un degré perfectible d'approximation mesurée ; la science économique, elle, distingue les échelles micro-économiques, macro-économiques et intermédiaires, et perfectionne ses mesures ainsi que ses repérages ; c) «communicable» : ses énoncés peuvent emporter l'adhésion de tout homme qui accepte les critères éprouvés de la rationalité ; la science économique, de même, *tend* vers des énoncés *généralisables* et des théories *englobantes.*

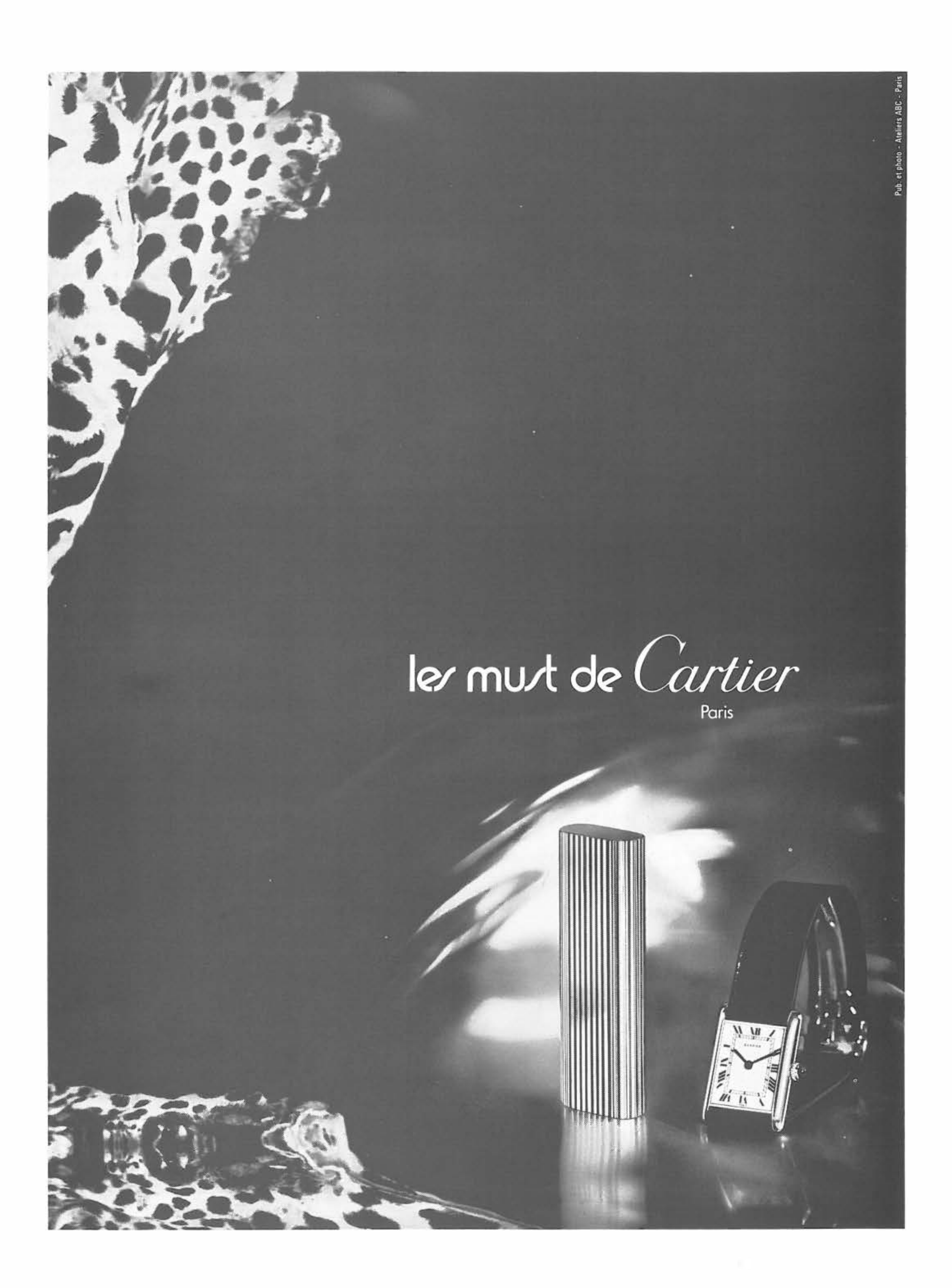
Une aspiration commune à *tous* les hommes de science consiste donc en l'élaboration d'un système scientifique caractérisé par l'«ouverture» les uns aux autres de tous les savoirs humains *dans la recherche d'une cohérence rationnelle générale.* Cette aspiration doit être accueillie par nous avec exigence et rigueur, comme l'*élan interne* qu'ont souhaité communiquer à tous, en vue de l'union et du service réciproque, des géants de la science tels que Leibniz ou Einstein. ■

François PERROUX

François Perroux, agrégé d'économie politique, ancien professeur d'économie politique aux facultés de Droit de Lyon (1929-38) et de Paris (1939-55), puis à l'Institut d'études politiques de Paris (1946-52), ancien président de la sous-commission des Méthodes au ministère des Finances, est, depuis avril 1955, professeur au Collège de France, titulaire de la Chaire d'analyse des faits économiques et sociaux. Il dirige également l'Institut de science économique appliquée (ISEA), qu'il a fondé en 1944, ainsi que l'Institut d'études et de développement économique et social. Il est membre du Comité exécutif de l'International Association for Research in Income and Wealth, de l'Institut international de statistique, du Comité supérieur du revenu national, et de l'Association française des sciences politiques ; membre étranger de l'Académie des sciences de Turin, et membre correspondant de la British Academy.

Parmi ses plus récents ouvrages : Economie et société *(PUF, 1960),* L'univers économique et social *(Larousse, 1960),* Industrie et création collective *(2 vol. PUF, 1964-70),* La pensée économique de Joseph Schumpeter *(Droz, éd. Genève, 1965),* L'économie du vingtième siècle *(PUF, 1969),* Aliénation et société industrielle *(NRF, 1970),* Indépendance de l'économie nationale et interdépendance des nations *(Aubier-Montaigne, 1970),* Indépendance de la nation *(UGE/10-18, 1971),* Masse et classe *(Casterman, 1972).* ■




Pub. et photo - Ateliers ABC - Paris
les must de Cartier
Paris

courrier

Occitanie

De M. Guiu Sobiela, professeur de philologie romane, correspondant de «Nouvelle Ecole», à Zurich :

«Voici deux numéros de *Nouvelle Ecole* consacrés aux Celtes ; un autre traitait récemment des runes, et donc des Germains. Il manque maintenant les Slaves, qui, à l'exception des Russes ou Moscovites, constituent une partie essentielle de notre Europe. Un numéro sur ces peuples me paraît d'autant plus opportun qu'il règne en France quantité d'idées fausses à leur sujet : on exalte ceux qui, au début du siècle, se sont alliés à la France (Serbes, Polonais, Tchèques), mais on néglige les autres, et notamment les Ukrainiens et les Bulgares.

«Autres sujets possibles : l'Europe méditerranéenne, de Chypre à l'Andalousie, avec des peuples aussi intéressants que les Albanais, les Sardes, les Occitans et les Catalans ; le Caucasse, dont la partie occidentale appartient à mon sens à l'Europe ; la civilisation alpine, de la Slovénie au Dauphiné. Tout cela n'enlève rien à l'ethnie française, bien au contraire, puisqu'en soulignant la spécificité occitane, on détruit le mythe de la France méditerranéenne».

Guiu SOBIELA

l'Europe néolithique

De M. Jean R. Maréchal, ingénieur civil des Mines, ancien professeur du cours de Métallurgie à l'Ecole industrielle supérieure de Liège, chargé de recherches au CNRS, délégué du Groupe de liaison et d'information archéologique de Normandie (GLIAN), auteur de «Considérations sur la métallurgie préhistorique», «Traité de métallographie», collaborateur de «Janus», «Ogam», «Revue de métallurgie», etc., à Saint-Himer :

«Jürgen Spanuth a entrepris de mettre en valeur l'une des grandes expansions européennes. Ses conclusions sont confirmées par mes propres travaux. En ce qui concerne par exemple l'évolution de la métallurgie, il m'est apparu qu'elle ne s'est pas opérée vers nos régions à partir d'un foyer oriental indéterminé, mais qu'au contraire des centres importants, qu'on peut localiser avec exactitude, se sont développés très tôt en Europe. Ils ont même fourni du métal aux empires orientaux, sous forme d'objets ou de demi-produits (torques de Ougarit), ou de lingots, non seulement par la côte syrienne, mais aussi par Troie.

«L'une des conséquences de cette industrialisation précoce a été la colonisation et la conquête, par des peuples européens, de territoires qui leur étaient devenus nécessaires du fait de leur prolifération. En remontant le temps de proche en proche, on peut donc affirmer que, contrairement aux affirmations classiques, l'Europe n'a pas été néolithisée par l'est, mais que les peuples autochtones ont au contraire évolué dans leur propre domaine, et se sont adaptés progressivement aux conditions climatiques et géographiques des territoires qu'ils occupèrent par la suite».

Jean R. MARECHAL

*** *Une séance sur* La céramique sigillée gallo-romaine, *organisée conjointement par le Groupe de liaison et d'information archéologique de Normandie (GLIAN) et le Groupe Archéologie antique du Touring-Club de France (TCF), s'est déroulée à Rouen, le 11 décembre 1971. M. Bernard Hoffmann a traité des différentes caractéristiques des ateliers de céramique gaulois. Les aspects technologiques ont été exposés par MM. Dalliez, ingénieur-géologue, et Jean R. Maréchal (*N. E.*).*

sphynx

De M. Jules Monnerot, sociologue, auteur de «Sociologie du communisme», «La guerre en question», «Sociologie de la révolution», «Les Lois du tragique», «La France intellectuelle», «L'Action historique» (à paraître), à Boulogne-s/Seine :

«*Nouvelle Ecole* est un élément de réponse à cette question du sphynx historique : quelle demeure la capacité de notre culture à être, c'est-à-dire à devenir encore (le déclin d'une culture survient quand ces deux termes, «être» et «devenir», sont dissociés) ?

«Veuillez trouver ici l'expression des sentiments que je puis porter à ceux qui sont un espoir».

Jules MONNEROT

histoire raisonnée

De M. François Perroux, agrégé d'économie politique, fondateur et directeur de l'Institut de science économique appliquée, professeur au Collège de France (chaire d'Analyse des faits économiques et sociaux), auteur de «Economie et société» (PUF, éd.), «La pensée économique de Joseph Schumpeter» (Droz, éd.), «Recherche et activité économique» (Armand-Colin, éd.), «L'univers économique et social» (Larousse, éd.), «Indépendance de la nation» (UGE, éd.), etc., à Paris :

«J'ai lu, avec l'intérêt le plus vif, la belle étude sur *Les théories économiques* (*N.E.* n° 19), où M. Michel Norey dégage les lignes de force et marque les enchaînements de la pensée économique. En peu de pages, je crois qu'il a donné un

modèle de ce qu'un de mes maîtres, Joseph Schumpeter, appelait l'histoire raisonnée.

«Sans doute suis-je mal placé pour juger de ce que M. Norey dit de mon propre effort. Mais je tiens à dire que j'en ai été touché. M. Norey a interprété très justement (et avec générosité) mon intention principale. L'économie «de marché» n'est qu'une *part* de l'économie. Les réseaux d'échange «pur» ne sont intelligibles que replacés dans d'autres réseaux. Je poursuis, aussi activement que je le peux, dans l'ordre *analytique*, mon effort pour *généraliser* la théorie prétendûment générale de l'équilibre parétien».

François PERROUX

scolastique

De M. Jacques Gauthier, à Grenoble :

«Dans *La faillite de la Scolastique* et *Le génie de l'Occident*, le professeur Rougier montre les vains et séculaires efforts de l'Eglise pour faire coïncider science et religion. *N.E.*, notamment dans son numéro sur *L'évolution*, extrapolant à partir du transformisme, tente d'expliquer les origines de la vie : des gaz et des acides, en se combinant, auraient formé une sorte de bouillie apparemment vivante. Ces hypothèses et tentatives d'explication me semblent personnellement vaines. Pourquoi ne pas demeurer plus modestes ? Et reconnaître l'impuissance de l'intelligence humaine devant certains problèmes ? Le champ d'investigation que nous offre la *nature* ne suffit-il pas ? Et ne conviendrait-il pas, d'abord, de nettoyer l'image plus ou moins souillée que nous en donnent les religions importées en Occident ? »

Jacques GAUTHIER

contre les Romains

De M. Jean Heitz, à Boulogne-s/Seine :

«S'il est exact que la «promesse celtique» n'a pas été tenue (*Itinéraire* du n° 17), puisque ce sont les Germains, et non les Celtes, qui ont réalisé le «projet barbare», il est inexact de dire que les Germains ont «fusionné avec la Romania». Ils l'ont conquise et, en certaines zones (très) marginales, ont imprimé une marque durable aux peuples soumis, soit par forte implantation démographique (nord de la France ethnique), soit en imposant leur langue (Flandre, Rhénanie). Mais dans l'ensemble, cette influence a été des plus minces, de telle sorte que le vieux fond pré-indo-européen, progressivement renforcé d'éléments méditerranéens, a subsisté comme il avait subsisté au travers des conquêtes successives des Celtes et des Romains. Il n'est que de voir l'ethnie bretonne actuelle, beaucoup moins nordique que la germanique Normandie ! Voilà pourquoi les pays latins ne sont pas «européens», au sens biologique du terme.

«Quant à la «facilité» avec laquelle les Gaulois furent assimilés par les Romains, elle ne prouve rien, sinon l'habileté de Rome. Tout ce qui est destructeur est efficace : rien que plus «facile» que la mort. Et le «loyalisme exemplaire des Gaulois» est une réaction typique de colonisé : les meilleurs «Français» sont les Bretons et les Alsaciens.

«Le sens de l'organisation fait certes défaut aux Celtes, alors qu'il est présent chez les Germains. Mais je ne pense pas que ce sens de l'organisation doive aller jusqu'à accepter l'idée de l'Etat à la romaine (ou à la française), qui est une idée profondément malsaine. L'une des grandes fautes du IIIème Reich a été de plaquer cette idée sur un monde auquel elle était totalement étrangère. La Germanie est un «univers tribal», où les frontières des tribus entre elles ne sont pas plus assurées que les frontières générales. Ce côté *wanderer* du Germain est d'ailleurs lié à sa musicalité, laquelle se rattache à l'enracinement. Chez le Germain, le goût des voyages et l'amour de la *Heimat* ne s'excluent nullement. De même, la musicalité n'est pas une évasion vers un monde imaginaire, mais une façon de se relier au réel. Elle s'inscrit aussi bien dans le paysage et l'architecture que dans la vie quotidienne».

Jean HEITZ

stimulant

Du professeur Abel Coetzee, président de l'Institut sud-africain de recherches folkloriques, directeur du «Tydskrif vir Volkskunde en Volkstall», à Johannesbourg (RSA) :

«Les textes publiés dans *Nouvelle Ecole* sont tout-à-fait stimulants pour l'esprit. Séparés de l'Europe par plusieurs milliers de kilomètres, il nous est parfois difficile de nous tenir informés de l'actualité culturelle et artistique dans ces pays (France, Allemagne, Pays-Bas, Grande-Bretagne) dont nous provenons pourtant. *N. E.* nous permet de garder le contact. Je fais circuler votre revue auprès de mes collègues, qui en apprécient le contenu».

Abel COETZEE

luttes irlandaises

De M. Pierre Joannon, auteur de «L'histoire politique et constitutionnelle de l'Irlande» (Faculté des Lettres de Nice, éd.), à Antibes :

«Comme à l'ordinaire, j'ai trouvé la lecture de l'*Itinéraire* du n° 17 (*Les Celtes*) très enrichissante pour l'esprit : elle constitue un mélange de critique scientifique et de critique d'humeur qui ne laisse pas d'être excitante, même si l'on n'en approuve pas certaines affirmations. Je fais ici allusion au raccourci quelque peu injuste par lequel vous exprimez votre sentiment sur la politique irlandaise et ceux qui la font...

«Avant de se demander si l'«authenticité» a changé de camp, il faudrait préciser les composantes de l'«authenticité» accordée au mouvement ayant abouti à l'insurrection de 1916. Faire la place trop grande aux «justes revendications d'une ethnie» au détriment de la lutte des classes, revient à privilégier le rôle de Pearse par rapport à celui de James Connolly, démarche aussi injuste que celle du mouvement actuel, qui prétend ignorer Pearse et ne connaître que le syndicalisme révolutionnaire du chef de la *Citizen Army*. Revendication nationale et lutte contre l'oligarchie coloniale ont toujours été inextricablement mêlées dans l'histoire d'Erin.

«Quant à Bernadette Devlin, il est sûr que sa personne et son combat n'ont rien de particulièrement exaltants. Encore faut-il voir qu'elle a moins joué le rôle de *leader* de l'opinion irlandaise que de catalyseur dans une situation déterminée. Elle le confesse d'ailleurs elle-même, lorsqu'elle se décrit comme «le meilleur truc publicitaire depuis le super-dentifrice à la chlorophylle» (*Mon âme n'est pas à vendre.* Seuil, 1969. p. 199) ! Dans ces conditions, la comparer à Pearse est passablement abusif. Elle n'a pas le même sens et n'occupe pas la même place. Au reste, depuis 1970, ce n'est plus elle qui «fait» l'actualité».

Pierre JOANNON

*** *La thèse de M. Joannon, «L'histoire politique et constitutionnelle de l'Irlande», signalée dans* N.E. *n° 20 (pp. 79-80), doit paraître prochainement chez Plon (*N.E.*).*

enseignements

De M. Raymond Tournoux, directeur à «Paris-Match», auteur de «Secrets d'Etat», «L'histoire secrète», «Jamais dit», «Pétain et de Gaulle», «La tragédie du Général» (Plon, éd.), etc., à Paris :

«La lecture de *Nouvelle Ecole* m'apporte toujours beaucoup d'enseignements, et je me permets de vous en féliciter.

«Les thèmes développés à l'occasion du dernier Colloque de l'association GRECE m'intéressaient également, et j'aurais été heureux d'y être présent. Malheureusement, à cette date, j'étais à l'étranger».

Raymond TOURNOUX

l'empirisme logique

De M. Xavier Sallantin, capitaine de frégate, auteur de «La logique dans la pensée militaire chinoise», «Introduction à la logique trine», à Paris :

«La méthode utilisée par l'empirisme logique peut être poussée encore plus loin, grâce à l'informatique. La simulation sur machine est en effet le meilleur crible à dénoncer les faux problèmes. Mais cette approche *pratique* de la logique conduit à des conclusions tout à fait différentes de celles du Cercle de Vienne. Il existe en effet des contraintes *a priori*, règles de fonctionnement de notre ordinateur cérébral, que celui-ci doit respecter s'il veut avoir une quelconque activité conceptuelle. Notre machine à penser ne travaille pas à partir d'une table rase. Il n'y a rien à faire à cela ; c'est une vérité expérimentale. Il y a donc une infralogique naturelle, valable pour tout ce qui traite de l'information. On ne peut s'affranchir de ces règles *a priori* de l'information sans devenir animal ou caillou.



Bertrand Russell.

«L'empirisme logique célèbre Russell, mais, simultanément, démolit son fameux paradoxe (comme l'a fait, à juste titre, Marcel Boll). En fait, le paradoxe de Russell n'est que le fruit d'un pseudo-problème, comme tous les autres paradoxes de la logique. Or, si ce paradoxe disparaît, le théorème de Gödel s'effondre : le décidable ne peut engendrer l'indécidable. A son insu, Gödel a donc posé, comme Russel, un pseudo-problème. Il n'a fait que récolter à la sortie de sa démonstration ce qu'il avait introduit clandestinement à l'entrée ; la liberté de penser du logicien engendre elle-même quantité de pseudo-problèmes.

«Je suis convaincu que dans quelques années, l'empirisme logique, au nom même de la méthode expérimentale qui l'inspire, va découvrir qu'il a cru à la génération spontanée de la contradiction, avec la même naïveté que les biologistes d'avant Pasteur croyaient à la génération spontanée de la vie. Les conséquences de cette croyance, aujourd'hui, sont dramatiques dans tous les domaines. Le renversement de cette idole provoquera une révolution dans la logique. L'infralogique naturelle ouvre d'ailleurs de passionnantes perspectives sur l'enracinement biologique du «sens». Si le verbe *être* a, comme vous l'avez dit dans votre numéro 13 (*L'empirisme logique*), quatre acceptions, ce n'est pas par l'effet de commodités de communication ; on peut démontrer que c'est la conséquence de la structure même du langage-machine de l'ordinateur cérébral, laquelle découle du système de la physique. La grammaire générative peut se pister ainsi de proche en proche jusqu'à la physique quantique».

Xavier SALLANTIN

mythologie

De M. Pierre Carpentier, organisateur-conseil, à Eugies-Colfontaine :

«En vous adressant mon bulletin de souscription, je vous félicite d'avoir mis en mouvement une machine qui n'appartient pas à la grande série des broyeurs de vide, si répandus de nos jours.

«Puis-je vous suggérer, à cette occasion, d'ouvrir une rubrique consacrée à la mythologie ? Les légendes y seraient analysées, comparées et interprétées de manière à en dégager le véritable contenu historique et psychologique. La mythologie grecque, pour ne citer qu'elle, contient notamment des vérités ethnologiques dont la révélation contribuerait peut-être à l'éducation des Européens, actuellement hypnotisés, depuis des siècles, par un tout autre type d'écrits anciens, lesquels ne favorisent certainement pas leur épanouissement intellectuel. A mon avis, certains prestiges usurpés, lorsqu'ils sont enracinés dans l'Antiquité, ne peuvent en effet être combattus que par des arguments puisés dans cette même Antiquité».

Pierre CARPENTIER

*** Nouvelle Ecole *a déjà fait paraître deux importantes études d'analyse «mythologique» :* «La Chasse sauvage, mythe exemplaire», *par Jean-Jacques Mourreau (n° 16), et, sur le mythe d'Oedipe,* «Histoire et sociétés : une critique de Lévi-Strauss», *par Giorgio Locchi (n° 17). D'autres textes de ce genre sont en préparation, ainsi qu'un numéro spécial sur le folkore* (N.E.).

Dieu et la nature

De M. Jean-Pierre Van Neste, à Deerlijk (Belgique) :

«Bien que de tradition catholique, je me suis réjoui de vous avoir vu développer une nouvelle conception du monde, proclamant l'identité de Dieu et de la nature, et dans laquelle les références de la morale se calquent sur les règles de vie. C'est la raison de ma profonde adhésion à l'ordre qui est le vôtre, lequel s'est également grandi en opposant aux thèmes matérialistes qui nous coupent de toute perspective métaphysique, ou aux thèmes de la corruption indélébile de l'homme et de la nature prêchés par une religion de malheur, une éthique issue de la «religion naturelle», enfin réconciliée avec une loi physique qui ne dégrade plus la foi ni ne dénature la science, bref, une éthique qui proclame la réalité de ce besoin d'héroïsme et d'absolu que nous avons hérité de nos ancêtres, et qui remonte bien avant le christianisme.

«L'enseignement d'un visionnaire allemand du XVIème siècle, le Jésuite Johann Scheffler (Angelus Silesius), prend ici tout son relief : «Il faut même dépasser Dieu, la Sur-déité est ma vie et ma lumière, la source est en nous. Il ne faut pas crier vers Dieu : la source est en toi. Je dois être Marie, et enfanter Dieu» (*Man muss noch über Gott, die über Gottheit ist mein Leben und mein Licht, der Brunquell ist in uns, du darffst zu Gott nich schreyn, der Brunquell ist in dir. Ich muss Maria seyn, und Gott aus mir gebähren*)».

Jean-Pierre VAN NESTE

eugénisme

De M. Jacques Benoist-Méchin, historien, auteur de «Soixante jours qui ébranlèrent l'Occident», «La Moisson de quarante», «Histoire de l'armée allemande», «Mustapha Kémal», «Un printemps arabe» (Albin-Michel, éd.), «Alexandre le Grand, ou le rêve dépassé», «L'empereur Julien, ou le rêve calciné», «Lawrence d'Arabie, ou le rêve fracassé» (Clairefontaine, éd.), etc., à Paris :

«Je tiens à vous dire que je porte le plus grand intérêt à votre publication et que votre numéro sur l'eugénisme (janvier-février 1971) m'a particulièrement intéressé. Je l'ai communiqué à plusieurs de mes amis, dont j'ai attiré l'attention sur la valeur de votre groupe et des études auxquelles vous vous livrez».

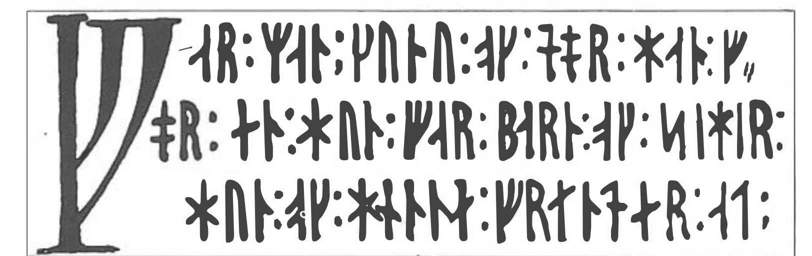
Jacques BENOIST-MECHIN

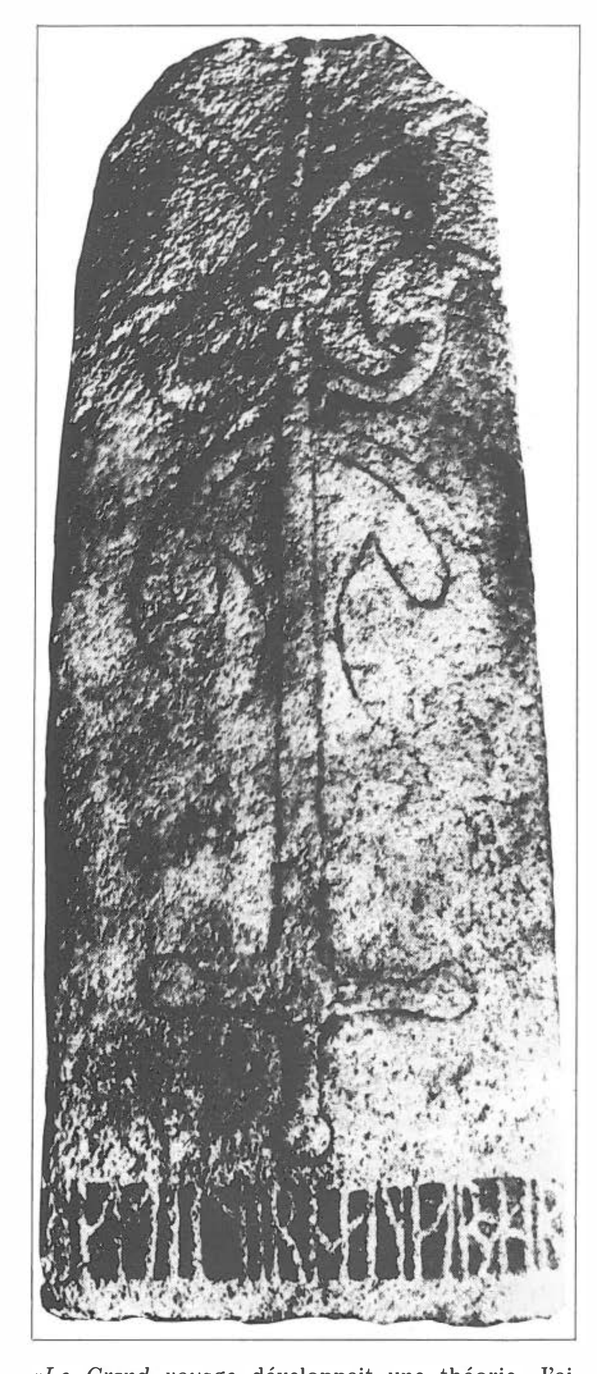
inscriptions runiques

De M. Jacques de Mahieu, directeur de l'Institut de Science de l'homme de Buenos-Aires, ancien recteur de l'Université argentine des sciences sociales, auteur du «Grand voyage du dieu-soleil» (Ed. Spéciale), «Précis de biopolitique» (Ed. Celtiques), «Maurras Y Sorel» (Centro Ed. Argentino), «Diccionario de ciencia politica» (Books International, éd.), «Tratado de sociologia general» (Ed. Sudestada), etc., à Buenos Aires :

«La suite du *Grand voyage, L'agonie du dieu-soleil*, sur les Vikings au Paraguay, est maintenant terminée. Il doit normalement paraître chez Ed. Spéciale. La rédaction du dernier chapitre dépendait des recherches que nous avons faites, mes collaborateurs et moi, au cours de ces derniers mois.

Ci-dessus : inscription relevée à Cerro Polilla (Paraguay oriental). Translittération : sakhoberg, *c'est-à-dire «la chose au-dessus de la montagne»* (sakh ob berg).
Ci-dessous : un fragment du Codex runicus *(d'après K. Reichardt.* Runenkunde. *Eugen-Diederichs, éd. Jena, 1936).*





«*Le Grand voyage* développait une théorie. J'ai maintenant des preuves tangibles de son exactitude. J'avais établi que les Danois de Tiahanacu s'étaient dispersés en 1290, et que certains d'entre eux s'étaient repliés sur la forêt paraguayenne. Au cours des fouilles de l'année dernière, j'ai trouvé trente-deux fragments de poterie à inscriptions runiques, dont sept suffisamment longues pour avoir un sens. De ces sept, six ont pu être traduites : des oraisons jaculatoires à Odin et à la «force virile du soleil». L'une des pièces porte la date de 1305. En janvier et février derniers, nous avons fait un relevé photogrammétrique d'une «poste» danoise et d'autres sites que nous avons découverts. Notre photographe est en train de travailler sur les quelques mille photos qui ont été prises. J'attends le résultat pour envoyer les inscriptions en France et voir si elles ont un sens. D'ores et déjà, j'ai pu moi-même traduire quelques mots (danois) et repérer deux drakkars.

«Dans l'immédiat, je viens de sortir, sans plus attendre, un mémoire de mon Institut sur *Les Inscriptions runiques au Paraguay*. Ce rapport a paru en deux versions, française et espagnole. Il a été présenté à la presse en novembre, comme prévu. D'autre part, je viens de recevoir des informations sur un groupe de tumuli qu'il va nous falloir identifier. Il reste donc beaucoup à faire».

Jacques de MAHIEU

lucidité

Du professeur Carleton S. Coon, «research associate» au Peabody Museum de l'Université Harvard, ancien professeur d'anthropologie à l'Université de Pennsylvanie, auteur de «The Story of Man», «The Seven Caves», «The Races of Europe», «The Origin of Races», «The Living Races of Man», «A Reader in General Anthropology», «The Hunting Peoples» (Little, Brown & Co., éd.), etc., à Gloucester (Mass.) :

«*Nouvelle Ecole* présente un large éventail de sujets, traités avec une grande lucidité et toujours merveilleusement illustrés. Je la lis et continuerai de la lire avec le plus grand intérêt».

Carleton S. COON

les toponymes gaulois

De M. Jean Brion, à Bordeaux :

«J'ai de l'estime pour M. Dauzat, qui a ouvert, avec la toponymie française, une voie qui pourrait être d'un prodigieux intérêt pour l'histoire des origines de notre pays et de sa langue. De l'estime seulement parce que, me semble-t-il, il n'a pas su se débarrasser du «préjugé romain», qui marque fâcheusement ses travaux. Il fut bien de son époque de réaction excessive contre la celtomanie, parfois délirante, de certains spécialistes de seconde zone des générations précédentes.

«Pour l'époque gauloise ou gallo-romaine, il refuse, sauf tradition bien établie, indéracinable, toute toponymie religieuse, alors que César a qualifié les Gaulois de *religiosissimi* (ce qui est bien démontré par ailleurs), et que les noms de lieux pour la période suivante seront constitués, en grande partie, par des noms de saints cachant souvent des divinités antérieures, assimilées. Avec lui, on ne s'écarte donc pas de Beauce, Lyon, etc. (Belin et Beliet étant quand même admis pour notre région, on ne sait trop pourquoi). Pour Blasimon, par contre, il déniche une forme du Xème siècle, «Blandimons», et suppose un Blandus, propriétaire du lieu. Tout pourtant (tradition d'un lieu sacré, abbaye ultérieure, archéologie, autres toponymes) suggère un «dieu Belen» ou une Belisama. De même Ligugé, à une heure de marche de Poitiers, viendrait d'un nommé Lugutius, mais en aucune façon d'un «dieu Lug» ! Et l'on n'aurait pas de mal à poursuivre l'énumération. Il est vrai que la toponymie, comme l'a reconnu M. Rostaing, demeure une science pleine d'incertitudes et d'opinions. Mais il faudrait peut-être se décider à rassembler, *manu militari* au besoin, aux archives départementales ou nationales, tout ce qui traîne

BIBLIOGRAPHIE MONTHERLANT

Suite à la parution du dernier numéro de Nouvelle Ecole (Henry de Montherlant, 1896-1972, *n° 20, septembre-octobre 1972), de nombreux lecteurs ont manifesté le désir de voir paraître dans nos colonnes une bibliographie des ouvrages consacrés à Montherlant. On trouvera ces titres ci-dessous. Les auteurs sont classés par ordre alphabétique.*

Paul ARCHAMBAULT. *Jeunes maîtres, états d'âme d'aujourd'hui. Henry de Montherlant, Jacques Maritain, Henri Massis, Jacques Rivière.* Bloud & Gay, 1926 (pp. 19-51) ; Tage AURELL. *En ung Fransman, Henry de Montherlant.* Svenska Dagbladet, éd. Stockholm, 1927.

John BATCHELOR. *Existence et imagination. Essais sur le théâtre de Montherlant.* Mercure de France, 1970 ; André BLANC. *Montherlant ou le pessimisme heureux.* Centurion, 1968 ; Roger BODART. *Montherlant ou l'armure vide.* La Sixaine, éd. Bruxelles, 1946 ; *A la rencontre de Montherlant.* La Sixaine, éd. Bruxelles, 1946 ; Marc BOEGNER. *Le christianisme et le monde moderne. Les modernes païens : Montherlant, Maurras et Gide.* Fischbacher, 1928 ; Anton BONIFASIC. *Les hommes de l'Occident : Gide et Montherlant.* Zagreb, 1930 ; Georges BORDONOVE. *Henry de Montherlant.* Ed. Universitaires, 1954 ; Antoine BOUCH. *Montherlant, bourgeois gentilhomme de lettres ?* Par plaisir, 1951 ; Roger BRULARD. *Montherlant et ses masques.* La Lecture au foyer, éd. Bruxelles, 1953 ; Etienne BURNET. *Essences. Paul Valéry et l'unité de l'esprit, Montherlant et les mystères, Proust et le bergsonisme.* Seheur, 1929.

Venturia Garcia CALDERON. *Explication de Montherlant.* Les Cahiers du «Journal des Poètes», éd. Bruxelles, 1937 ; Mariano CALVO. *La evolucion de Henry de Montherlant.* Martorel Hos, éd. Santiago, 1928 ; Edouard CHAMPION. *Montherlant vivant.* Honoré-Champion, 1934 ; Sylvie CHEVALLEY. *Henry de Montherlant.* SIPE, 1960 ; Pierre-André CONSTANT. *Un prince des jeunes lettres françaises : Henry de Montherlant.* La Gerbe, 1923 ; John CRUICKSHANK. *Montherlant.* Oliver & Boyd, éd. Edinburgh, 1964 ; Ernst Robert CURTIUS. *Französischer Geist im neuen Europa.* Deutsche Verlagsanstalt, éd. Stuttgart, 1925.

Jean DATAIN. *Montherlant et le mystère Malatesta.* Alençon, 1955 ; *Montherlant et l'héritage de la Renaissance*, suivi de *Le sang des Malatesta* et de *Montherlant et les généalogistes*, par Louis de Saint Pierre. Amiot-Dumont, 1956 ; Nicole DEBRIE-PANEL. *Montherlant, l'art et l'amour* (préface de Montherlant). Emmanuel-Vitte, 1960 ; A. DENIS-DAGIEU. *Montherlant et le merveilleux.* Mirages, éd. Tunis, 1936 ; Pierre DOMINIQUE. *Quatre hommes entre vingt : Montherlant, Morand, Cocteau, Drieu la Rochelle. Avec un prologue disant l'inutilité de vivre une vie qui ne serait pas amoureuse et guerrière.* Le Divan, 1924 (pp. 33-62).

Frédéric EMPAYTAZ. *Essai sur Montherlant ou la génération de trente ans.* Le Rouge et le noir, 1928 ; Karl EPTING. *Frankreich im Widerspruch.* Hanseatische Verlagsanstalt, éd. Hamburg, 1943 (pp. 37-46) (1).

Jean-Napoléon FAURE-BIGUET. *Montherlant, homme de la Renaissance.* Plon, 1925 ; *Les enfances de Montherlant (de neuf à vingt ans). Textes, lettres, dessins inédits de Henry de Montherlant.* Plon, 1941 (rééd. des deux titres en un vol. : Henri-Lefèvre, 1948) ; Paulette FONTENELLE. *Bio-bibliographie de Montherlant.* Ecole provinciale de bibliothécaires, éd. Bruxelles, 1958.

Carlos GALAN LORES. *Lo Espanol en Montherlant.* Publ. de la Universidad, éd. Zaragoza, 1968 ; René GROOS. *Avant-propos à «L'Exil», de H. de Montherlant.* Le Capitole, 1929 ; Jean GUYON-CESBRON. *Henry de Montherlant.* La Nouvelle critique, 1935.

Pierre JACCARD. *Trois contemporains : Mauriac, Chardonne, Montherlant.* La Concorde, éd. Lausanne, 1945 ; Charlotte JOSSMANN. *Der Sportgedanke im neueren französischen Geistesleben.* Berlin, 1930.

Ant. de LA DEHESA. *Gide, Montherlant, Malraux.* Blunt, éd. Buenos Aires, 1946 ; Jacques de LAPRADE. *Le théâtre de Montherlant.* Denoël, 1950 & 1953 ; Marguerite LAUZE &

(1) Le livre est dédié à Karl-Heinz Bremer, qui fut l'adjoint de Karl Epting à la direction de l'Institut allemand à Paris. Correspondant de Montherlant depuis 1937, Bremer était aussi son traducteur et son ami. Il fut tué en Russie en 1943, au moment où il venait d'achever la traduction en allemand d'un recueil de morceaux choisis. Montherlant lui a consacré un *in memoriam, Sur un tué de guerre allemand*, d'abord publié dans *D'aujourd'hui et de toujours* (1943), puis repris dans les *Textes sous une occupation* (pp. 1483-89 de l'édition des *Essais* parue à La Pléiade).

encore un peu partout de vieux papiers. Voici quelques années, à Salers (Cantal), les archives de la ville, dont, paraît-il, des documents remontant au XIIème siècle, servaient à chauffer les poëles de la mairie..

«Le gaulois, dites-vous, a complètement disparu au VIème siècle. Est-ce bien certain ? A la fin du IVème siècle, des gens comme Ausone et son père, les plus romanisés des Gaulois, parlaient encore leur langue nationale, ce qui signifie que tout le monde savait en faire autant quand la puissance romaine s'est effondrée. Nous savons qu'à la même époque, les gens de Trêves, capitale impériale, bourrée de légions qui n'étaient plus gauloises, parlaient quand même gaulois (saint-Jérôme). Au Vème siècle, l'évêque de Tours, saint-Brès, est un certain Brictios, ce qui montre qu'il est issu d'un milieu non romanisé. Au VIème siècle, Grégoire de Tours (*Hist.* Liber, 1,32) connaît un sanctuaire gaulois près de Clermont, *quod gallica lingua Vasso Galate vocant.* Fortunat (1,9) cite un autre temple près de Bordeaux, Vernemetum, *quod quasi fanum ingens gallica lingua refert*, ce qui laisse rêveur Ferdinant Lot, etc.

En cherchant un peu, on trouverait d'autres exemples. D'ailleurs, les Grecs de l'Empire d'Orient, seuls observateurs civilisés de l'époque, n'ont jamais cessé de nous considérer comme des Gaulois, et, pour les Grecs modernes, le français, c'est encore *è gallika glôssa.* L'extraordinaire mutation de langue supposée par Diez et ses romanistes ne les a pas frappés».

Jean BRION

Julius Evola

De M. Michel Angebert, écrivain, co-auteur du «Livre de la tradition», «Les mystiques du soleil» (Robert-Laffont éd.), etc., à Marseille :

«J'apprécie beaucoup la haute qualité des articles présentés dans *Nouvelle Ecole*, et ceci vaut tout particulièrement pour votre numéro sur *Les Langues et littératures celtiques.* Dans cette livraison, j'ai remarqué un «courrier de lecteur» émanant de M. Giovanni Volpe, directeur de la revue *La Torre*, à Rome, et qui a édité plusieurs ouvrages d'Evola. Etant moi-même un admirateur de Julius Evola, je ne puis que regretter le silence persistant au sujet de l'oeuvre de ce grand écrivain occidental, dont les écrits sont un défi au «Règne de la quantité-masse» que nous vivons en cette fin de siècle. J'ai lu, bien entendu, toute l'oeuvre du philosophe traduite en français, mais j'aimerais beaucoup me procurer l'ensemble de ses écrits en italien. Pouvez-vous me communiquer l'adresse de M. Volpe ? »

Michel ANGEBERT

*** *Les éditions Giovanni-Volpe ont édité, de Julius Evola, la seconde édition de «Gli uomini e le rovine» (traduit récemment en français, aux éditions des Sept-couleurs : «Les hommes au milieu des ruines»), ainsi qu'un recueil de citations («Citazioni», recueillies par Giovanni Conti), et un essai d'analyse critique intitulé «Il Fascismo» (Roma, 1964 & 1970). Elles ont aussi fait paraître un petit ouvrage de M. Adriano Romualdi, «Julius Evola : l'uomo e l'opera» (Coll. Europa. Roma 1968). Giovanni-Volpe Editore : 00197 - Roma / Via Michele Mercati 51* (N.E.).

pensée méditante

De M. Kostas Axelos, professeur à la Sorbonne, auteur de «Vers la pensée planétaire», «Marx, penseur de la technique», «Héraclite et la philosophie», «Arguments d'une recherche», «Le jeu du monde» (Minuit, éd.), etc., à Paris :

«Peut-être pourriez-vous ouvrir un peu plus la revue (je dis «un peu» pour ne pas effrayer le public français) à la pensée méditante et chercheuse !»

Kostas AXELOS

post-magdalénien

De M. Roland Seibel, membre fondateur du Groupe jurassien de recherches préhistoriques et de paléotechnologie (GJRP), à Poligny :

«Vos entretiens avec les professeurs Arthur R. Jensen, J.D.J. Hofmeyr et Wesley C. George, ainsi que votre connaissance des travaux du professeur C.S. Coon, m'apportent de grandes joies. Tous mes travaux de raciologie, isolément acquis, y trouvent autant d'échos, coiffés par l'autorité de leurs auteurs.

«En communication (car c'est l'unique document qu'il me reste de l'exactitude de cette découverte *in situ*), je joins à ma lettre la photo d'un squelette de femme inhumée en Franche-Comté (Doulaize, abri du Rocher des camps-volants) dans la position accroupie à flexion forcée par ligature du cadavre, rite d'usage bien connu des archéologues, et que l'on retrouve curieusement chez les momies péruviennes. L'industrie lithique accompagnant le squelette est un post-magdalénien nordique (holocène), de faciès uniquement comparable à celui de Swidry-Wielkie, près de Varsovie».

Roland SEIBEL

la Chasse sauvage

De M. William Ely, président de la Société de linguistique picarde, à Amiens :

«A propos du «mythe exemplaire» de *La Chasse sauvage*, je me permets de vous signaler le livre, récemment paru, de MM. Crampon et De Wailly sur le folklore de la Picardie, qui donne de nombreux exemples «de ces animaux fantômes vivant on ne sait trop, d'une existence propre comme les fées et les lutins, ou envoyés par les

MONTHERLANT

Jeanne EICHELBERGER. *Deux mères lisent «La Ville dont le prince est un enfant»* (préface de Montherlant). Emile-Grévin, 1952 (2) ; Emile LECERF. *Montherlant ou la guerre permanente.* La Toison d'or, éd. Bruxelles, 1944 ; Fritz LEHNER. *Henry de Montherlant.* Volkshochschule, éd. Wien, 1928.

Rémy MAGERMANS. *Un peu de sable. Notes sur Montherlant.* Les Ecrits de France, 1948 ; Henriette MAGY. *Les femmes dans l'oeuvre de Montherlant.* Lion & fils, éd. Toulouse, 1937 ; Antonio MARICHALAR. *Las Olimpicas de Henry de Montherlant.* Biblioteca Nueva, éd. Madrid, 1926 ; André MARISSEL. *Henry de Montherlant.* Ed. Universitaires, 1966 ; Marie-Madeleine MARTIN. *La vie de Sigismond Malatesta* (préface de Montherlant). Le Conquistador, 1951 ; Gabriel MATZNEFF, Emmanuel BERL, Paul SERANT et alia. *Montherlant.* N° spécial de *La Table ronde* (novembre 1960), Plon, 1960 ; Etienne MERIEL. *Henry de Montherlant.* La Nouvelle critique, 1936 ; Léon MEYER. *L'oeuvre de Montherlant.* Edition française, 1925 ; Michel MOHRT. *Montherlant, homme libre.* Gallimard, 1943 & 1959 ; Bona MONDINI. *Montherlant du côté de Port-Royal. La pièce et ses sources.* Nlles Ed. Debresse, 1962 ; Michel MOURLET, Michel CIRY, Gabriel MATZNEFF et alia. *Montherlant.* N° spécial de *Matulu* (mars 1971), 1971.

Daniel NEVILLE. *Henry de Montherlant, A Contemporary Master.* Kansas City, 1966.

Claude PAULUS. *Témoignages du théâtre : «Le Maître de Santiago» ou l'extase sans Dieu.* Synthèse, éd. Bruxelles, 1951 ; Henri PERRUCHOT. *Montherlant.* Gallimard, 1959 ; Alice POIRIER. *Montherlant ou le courage sans la foi ;* Mathilde POMES. *Deux aspects de Montherlant ; Montherlant et l'Espagne, la poésie de Montherlant.* Les Nourritures terrestres, 1934 ; *A Rome avec Montherlant.* André-Bonne, 1951.

Claude-Maurice ROBERT. *Montherlant vu de près. Souvenirs et anecdotes africaines.* Soubiron, éd. Alger ; Michel de SAINT PIERRE. *Montherlant, bourreau de soi-même.* Gallimard, 1949 ; Jeanne SANDELION. *Montherlant et les femmes.* Plon, 1950 ; Julius SCHMITT. *A la recherche de nouvelles formes de vie. Jean Schlumberger et Henry de Montherlant.* Westermann Verlag, éd. Braunschweig-Berlin-Hamburg, 1936 ; Pierre-Henri SIMON. *Procès du héros. Montherlant, Drieu la Rochelle, Jean Prévost.* Seuil, 1950 (pp. 23-106) ; Pierre SIPRIOT. *Montherlant par lui-même.* Seuil, 1953 & 1969.

André THERIVE. *Moralistes de ce temps.* Amiot-Dumont, 1948 ; Jean-Jacques THIERRY (éd.). *Montherlant vu par les jeunes de dix-sept à vingt-sept ans* (préface de Montherlant). Table-ronde, 1959 ; Marcel TOURNIER. *Montherlant prince de l'humour.* La Rose de sable, éd. Tunis, 1940.

P. VARILLON & H. RAMBAUD. *Enquête sur les maîtres de la jeune littérature.* Bloud & Gay, 1923 ; José VINCENT. *Propos un peu vifs. Le cas Montherlant.* Spes, 1927.

Joachim WACH. *Henry de Montherlant, Ein Dichter des heroischen Leben.* Preussischer Jahrbücher Verlag, éd. Berlin, 1927.



N.B. Pour une bibliographie plus complète, comprenant notamment les articles, les préfaces et la discographie, on se reportera aux ouvrages de John Batchelor (pp. 321-41), Henri Perruchot et, bien entendu, Paulette Fontenelle.

Parmi les nombreux articles parus après la mort de Montherlant, signalons ceux du *Figaro* (25 septembre 1972), de *Combat* (23-24 septembre), du *Monde* (23 & 24-25 septembre), de *Valeurs actuelles* (2 octobre), du *Journal du dimanche* (24 septembre), du *Spectacle du Monde* (novembre), des *Ecrits de Paris* (décembre) et de *Connaissance des hommes* (décembre), ainsi que les suppléments de *Combat* (28 septembre), *Paris-Match* (7 octobre), *Les Nouvelles littéraires* (2 octobre) et *Le Figaro* (30 septembre).

Plusieurs revues, dont *La Nouvelle revue française*, *Contrepoint* et *La Revue des deux-mondes*, préparent des numéros spéciaux.

---

(2) Mme Marguerite Lauze avait fait la connaissance de Montherlant en 1940. Mère de M. Jean-Claude Barat, exécuteur testamentaire de l'écrivain, c'est elle qui reçut son dernier message : «Je deviens aveugle. Je me tue. Je vous embrasse». ■



Folklore et mythologie.
A gauche : jeux et chants populaires autour de l'arbre de Mai. Gravure ancienne (Nuremberg, 1687).
Ci-dessous : fête de solstice dans les Alpes bavaroises (d'après Franz C. Endres. Das Erbe unserer Ahnen, *op. cit.).*



sorcières, suppôts de Satan, pour terroriser les honnêtes gens».

«En ce qui concerne le culte de Saint-Hubert, voici une complainte recueillie dans la région de Moreuil : «Saint-Hubert gracieux / Dont Dieu est amoureux / De trois choses il nous défend / Du loup et du serpent / D'une bête enragée / Qu'ils ne s'approchent jamais / De moi ni de ma compagnie / Comme l'étoile est au ciel». Dans la région forestière, de Crécy en Ponthieu à Vron, toute la confrérie assistait à un office où retentissaient les trompes de chasse. Un chien enragé était guéri s'il posait à ce moment là une patte sur le terroir de la commune. Ceux qui étaient mordus, et qui ne pouvaient se rendre au pélérinage de Saint-Hubert des Ardennes, allaient se baigner dans la mer à Saint-Valéry ou dans une mare, comme à Estrées Saint-Denis. Ils pouvaient aussi absorber des fleurs d'épine macérées dans du vinaigre comme à Allery ou, mieux, aller chez le «répisseux», en qui tout le monde avait confiance.

«Mais peut-être le mythe tient-il une plus grande place en vieille Germanie, et à plus forte raison dans les pays scandinaves, qui ont une mythologie où l'arbre et la forêt sont plus révérés encore que chez les Celtes et les Romains. Le chêne est souvent en Allemagne un arbre sacré : l'Irminsul, cette immense souche de bois que détruisit Charlemagne et qui servait d'idole aux Saxons, était sûrement un tronc de chêne (d'après Michel Devèze, *Histoire des forêts*)».

William ELY

«francs-maçons»

De M. René Meurant, à Bruxelles :

«L'essai consacré à *La Chasse sauvage*, fort bien documenté, m'a beaucoup intéressé. Il rassemble, sous un éclairage neuf, une somme de données, ingénieusement accordées. A mon avis, cependant, cela va parfois un peu loin : la survie mythique de Napoléon me paraît, par exemple, éloignée du thème principal.

«Je vous signale, par contre, une croyance existant dans l'ouest du Brabant et en Flandre orientale au début de ce siècle, dont un aspect pourrait être rapproché de la Chasse sauvage. Les campagnards de cette époque croyaient que les francs-maçons avaient, comme les sorcières, la faculté de voler, et qu'ils tenaient des réunions nocturnes en plein air ! Ils étaient censés voler en bande, certains d'entre eux jouant de la musique. D'où l'expression, quand il y avait tempête la nuit : «Les francs-maçons se mettent en route». Deux cas : deux paysans qui, sur la chaussée, les entendent arriver, se couchent à plat ventre dans leur chariot ; les francs-maçons volent tellement bas que leurs pieds les frôlent. Dans des circonstances analogues, un vieux cordier se couche sur la chaussée ; les pieds des francs-maçons le font rouler dans le fossé, où il se tient coi. Ces histoires sont «arrivées» aux narrateurs (cf. Alfons De Cock. *Volkssage, Volksgeloof en Volksgebruik.* Antwerpen, 1918. pp. 180-81)».

René MEURANT

hâro !

De M. Jean-François Maclouf, ingénieur, à Compiègne :

«J'ai été très surpris de lire, sous la plume de M. Jean-Jacques Mourreau, que le mot normand *hâro* («crier *hâro* sur quelqu'un») se rattache au terme francique *hara*, lequel, selon Dauzat, serait également à l'origine des mots *hare* et *harer*. Je pensais en effet, jusqu'à présent, que *hâro* n'était qu'une déformation de l'expression *Ha Rolf !* C'est du moins l'explication qui m'avait été donnée. Or, dit M. Mourreau, dans son étude sur *La Chasse sauvage* (n° 16, p. 13), cette dernière thèse «est loin de faire l'unanimité». Etant moi-même normand, je souhaiterais en savoir plus long».

Jean-François MACLOUF

**** L'étymologie traditionnelle faisait effectivement dériver* hâro *de* ha ! Rou, *c'est-à-dire Rollon (ou Rolf, ou Raoul), nom du premier duc de Normandie. Cela signifiait : «Viens t'expliquer*

devant Raoul», disait Le Royer de la Tournerie au XVIIIème siècle, dans son «Dictionnaire de la coutume de Normandie».

Cette explication a été mise en doute dès le siècle dernier. Dans sa «Formation de la langue française» (Vol. 1, pp. 523-25), de Chevallet met hâro *en rapport avec le vocabulaire germanique de la guerre (all.* Heer, *got.* harjis, *v.isl.* herr, *v.h.a.* hari, *«armée»). Il y voit un simple «cri de guerre», et rapporte qu'à la bataille de Bouvines, «les deux armées le firent entendre avant l'action». Il le rapproche également du verbe vieil-allemand* haran, *«crier», ainsi que du verbe normand de même origine* hârer, *«exciter», «injurier», «harceler un animal après une proie» (David Ferrand. «Glossaire de la muse normande. Dictionnaire du parler de Caux». Rouen, 1891-95). Ce dernier terme, que l'on retrouve dans l'anglais* to hare, *n'est pas rare en dialecte normand («Il a* haré *son quien contre moi» : il a lâché son chien sur moi) ainsi qu'en littérature ancienne («Mon frère Lazare / Ses chiens hue et hare». «Vieux Mystère de la Passion», 1482). Il est aussi présent dans la toponymie : cf. Clos-Hareng, sur la commune de Saint-Riquier-en-Rivière (cité par Robert Loriot. «La frontière dialectale moderne en Haute-Normandie». Musée de Picardie, éd. Amiens, 1967. p. 29).*

Auguste Brachet, dans son «Dictionnaire étymologique de la langue française» (Hetzel & Cie, 1870), porte encore, en face du terme hâro, *la mention : «origine inconnue» (p. 278). Mais les auteurs modernes ont suivi l'opinion de Chevallet, notamment Albert Dauzat, Jean Dubois et Henri Mitterrand («Nouveau dictionnaire étymologique et historique». Larousse, 1971. p. 366), de même que Walther von Wartburg et Oscar Bloch («Dictionnaire étymologique de la langue française». PUF, 1968. p. 316).*

Hâro *est donc de la même famille que* haridelle *(«cheval ayant fait la guerre», d'où «vieux cheval»),* harnais *(ou* harnois*),* hourra, héraut *(angl.* herald, *bas-latin* haraldus *et* heraldus, *d'où «héraldique»),* hardi *(angl.* hardy, *«robuste», «vigoureux» ; vieil-anglais* to hardye, *«exciter», «encourager de la voix»),* hardiesse *(*hardièche *en patois normand), etc., qui se rattachent soit au francique* hara, *soit au germanique* hart *(*hard*), «dur», «robuste», «brave» : qualités du guerrier.*

Parmi les mots disparus, ou appartenant au dialecte normand, E. et A. Duméril («Dictionnaire du patois normand». Caen, 1849) citent encore hargoter, *«quereller»,* harqueler, *«tracasser» (attesté dans l'Orne),* haricoter, *«conduire des chevaux en les excitant»,* harigacher, *«marchander» (dans l'arrondissement de Bayeux). H. Moisy («Dictionnaire du patois normand». Caen, 1887) indique* harasse *ou* harousse, *«vieux cheval» (d'où le verbe* harasser *: traiter quelqu'un comme une* harasse*),* harin, *«mauvais cheval» (dans l'Orne* hourin, *d'où «bourrin»),* hardelle, *«jeune fille robuste» (et par suite «servante») et* hardeau *(Rabelais : «Un fils nommé Tenot Dandin, grand* hardeau *et galant homme».* Pantagruel. *III, 39). On pourrait y ajouter des noms de lieux, comme* Her *ou* Hervlix *(cités par Charles Joret. «Des caractères et de l'extension du patois normand». F. Vieweg, 1883. p. 35), ou de personnes :* Harel, Hardel, Harou *ou* Aroux, *surtout fréquents dans l'arrondissement de Pont-Audemer.*



Bois-gravé de R.A. Dendeville. Illustration tirée de René Herval. Légendes de Normandie et des pays normands d'outremer. *René-Paul Colas, éd. Bayeux, 1952.*

Dans un livre entièrement consacré au sujet, H. Pissard définit la clameur de hâro *comme «une institution du droit normand qui, en matière criminelle, a pour but de faire arrêter sur le champ les malfaiteurs, et qui, au civil, sert à régler sans retard les débats qui réclament une solution urgente» («La Clameur de hâro dans le droit normand». L. Jouan, éd. Caen, 1911).*

Compte-tenu de ce qui précède, il semble que ce qui, à l'origine, était une simple exclamation (un cri de guerre ou d'attaque) soit devenu un véritable cri d'appel, *dont l'usage aurait d'abord été régularisé du point de vue du droit criminel, afin de permettre aux officiers de justice d'intervenir chaque fois qu'il était proféré. C'est à ce stade que correspondrait la «Summa de legibus Normannie» (XIIème siècle). Dans un second temps, la clameur de* hâro *aurait été étendue aux procédures civiles, le possédant troublé par un tiers étant considéré comme «assailli». C'est alors qu'elle serait devenue la* clamor patriae.

Son importance est certaine. On trouve en effet, dans les vieux coutumiers normands, toute une

législation destinée à réglementer ce qui s'y rapporte : circonstances dans lesquelles le cri peut être lancé, peines prévues pour ceux qui le profèrent mal à propos, ou qui, l'ayant entendu, ont refusé leur secours. D'où l'ancienne formule juridique «nonobstant clameur de hâro*», que l'on trouve jusque dans les privilèges accordés par le roi pour l'impression des livres.*

Surtout employée en Normandie, l'expression a fait tache d'huile (La Fontaine : «A ces mots, on cria hâro *sur le baudet»). Elle a surtout persisté d'une façon étonnante. C'est ainsi qu'on trouve au bailliage de Pont-Audemer la mention d'un procès ayant eu lieu en 1785, «à l'occasion du* hâro *fait le 16 août précédent». Le cri était encore employé au siècle dernier, indiquent Robin, Le Prévost, A. Passy et de Blosseville, dans leur «Dictionnaire du patois normand en usage dans le département de l'Eure» (Charles-Hérissey, éd. Evreux, 1879-82. 2 vol.), qui ajoutent même un détail pittoresque. «Ce cri de* hâro *n'est pas très rare, écrivent-ils, mais ce sont surtout les ivrognes qui en abusent : ce qui le discrédite naturellement de plus en plus» (Vol. 1, p. 226).*

En 1808, notre Code d'instruction criminelle mentionnait encore le rôle de la «clameur publique» pour l'appréhension d'«un prévenu surpris en flagrant délit».

La question reste discutée de savoir si le cri de hâro *est spécifiquement normand, ou s'il représente la forme normande d'une vieille tradition germanique. Certains historiens l'ont rapproché, non sans raison, du* hue and cry *des Anglais, et aussi d'un cri rituel en usage notamment chez les Francs Chamaves, qui porte en haut-allemand le nom de* Gehruafti *ou* Kihruoft *(vieil anglo-saxon* hréam *; cf. l'all.* rufen, *«crier»). Mais ce cri semble avoir accompagné l'action judicaire, sans engager la procédure à lui seul.*

Ouvrage à consulter : Hans Goebl. «Die Normandische Urkundensprache». Hermann Böhlaus Nachf., éd. Wien, 1970 (N.E.).

dialecte

De M. Jean-Marie Marlier, à Bourlers-lez-Chimay (Belgique) :

«J'ai lu avec beaucoup d'intérêt la remarquable étude de M. Jean-Jacques Mourreau parue dans *N.E.* n° 16. J'habite dans la province du Hainaut, à proximité de la frontière française. On y parle encore couramment un patois assez proche du patois picard, et dont malheureusement les expressions typiques disparaissent. J'en ai relevé une, que je retrouve citée dans l'article sur *La Chasse sauvage*. Il s'agit du terme *harlant*, qui veut dire «turbulent». Pour désigner un enfant difficile, turbulent, on dit ici : «C'è - st - in harlant !». Il existe d'ailleurs une variante. Pour montrer un gars décidé, et qui n'a pas froid aux yeux, on emploie l'expression : «C'è - st - in hallebran»...».

Jean-Marie MARLIER

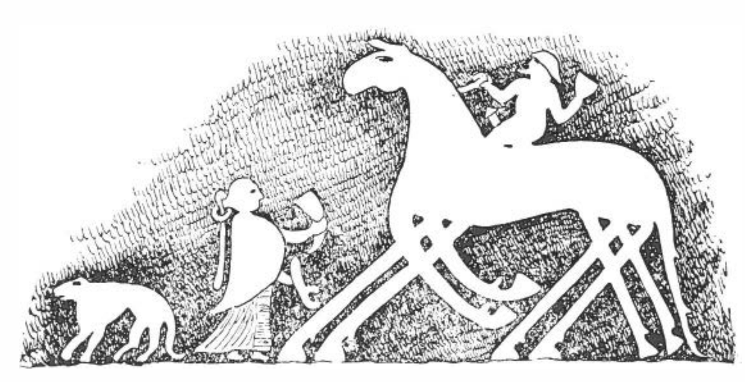
un monument

De M. Jacques Richard, journaliste, à Paris :

«L'étude sur *La Chasse sauvage* (*N.E.* 16) est un monument d'érudition ! Je pense que rien d'aussi complet n'avait jamais été publié sur ce thème. C'est le genre de synthèse indispensable, qui peut être tenté lorsqu'il existe de très nombreuses monographies. Il n'en est pas toujours ainsi, malheureusement. Gloire, en tout cas, à J.J. Mourreau !



A gauche : figurine de bronze trouvée dans la presqu'île du Jutland (Danemark). Peut-être un dioscure (la statuette est cassée), à moins qu'il ne s'agisse d'une représentation de Donar (Thorr) (d'après K.H. Wels. Die germanische Vorzeit. *Quelle & Meyer, éd. Leipzig, 1923). Ci-dessous : une Walkyrie accueillant Odhinn à l'entrée de la Valhöll. Pierre gravée de Alskog Tjängvide I (d'après Eric Oxenstierna.* Les Vikings. *Payot, 1962).*



«Je suis bien d'accord avec vous sur le fait que les croyances païennes ont été absorbées par le christianisme dans beaucoup de cas. Opposer systématiquement (par exemple) le culte des Matres et celui de la Vierge associée aux sources, serait bien artificiel. La continuité au contraire, et parfois même le syncrétisme, me paraissent remarquables».

Jacques RICHARD

homéopathie

Du Dr. Jacques Michaud, ancien interne des hôpitaux de Paris, à Douai :

«Je viens de lire le numéro que vous avez consacré au problème de l'eugénisme, sujet qui m'intéresse particulièrement. Vous avez réuni là une documentation considérable et fort intéressante. J'ai cependant été surpris de constater qu'aucune allusion n'était faite au traitement eugénique prénatal homéopathique, qui constitue cependant l'une des meilleures façons de protéger l'enfant à naître contre les hérédités nocives.

«Ce traitement, qui a depuis longtemps fait ses preuves, et dont l'inocuité et l'efficacité sont remarquables, est mis en oeuvre par les médecins homéopathes, soit à leur cabinet, soit dans les «centres d'eugénisme Stern-Veyrin» (14 rue Poirier / 94-Saint-Mandé). En février 1971, la télévision belge leur a consacré une émission, à laquelle j'ai eu l'honneur de participer. Il existe aussi un livre, *Avant que de naître*, dont l'auteur est Mme Jenny Jordan. Pour ma part, je vois dans l'eugénisme homéopathique un moyen positif pour enrayer la marée montante des enfants inadaptés et handicapés, qui est la honte de notre civilisation».

Jacques MICHAUD

beaucoup d'intérêt

De M. H.J. Van Unen, auteur de «Genetica, Eugenetica, Raciologie» (Pro Deo Pers, éd. Amsterdam, 1970), à Amsterdam :

«Je porte beaucoup d'intérêt à *Nouvelle Ecole*. Votre numéro 14, consacré à *L'eugénisme*, a tout spécialement retenu mon attention».

H.J. VAN UNEN

les Peuples de la mer

De Mme Juliette du Rouchet, à Paris :

«Le déclin de l'Occident a des origines lointaines. On pourrait même, de proche en proche, remonter jusqu'aux alentours du premier millénaire avant notre ère, époque à laquelle la puissance militaire hittite menaçait l'Egypte, qu'elle n'avait d'ailleurs pratiquement jamais laissée en paix depuis son installation au Proche-Orient. Pendant des siècles, l'influence de l'Egypte, ou plus exactement du sacerdoce égyptien, a exercé sur les esprits une détestable influence. Depuis Orphée, Pythagore et Platon, on ne compte plus les «sages», les pélerins et les mystiques qui se rendirent en Egypte pour y recueillir les plus suspects enseignements.

«L'empire hittite se serait effondré sous les coups des Peuples (venus) de la Mer, dans le même temps, d'ailleurs, que ces Peuples s'attaquaient aux Grecs (cf. la légende du combat de Minerve Athèna contre Poséidon). Mais qui étaient donc les Peuples de la Mer ? On ne semble guère faire d'efforts pour les identifier».

Juliette du ROUCHET

développement

De M. Axel Doat, à Mons-en-Baroeul :

«Je suis extrêmement satisfait de la formule et de la présentation de *Nouvelle Ecole*. L'équilibre entre les sciences proprement dites et les sciences humaines me semble heureux. C'est avec plaisir cependant que je verrais adjoindre à une revue aussi remarquable une rubrique artistique et littéraire, qui viendrait parachever l'édifice. Quoi qu'il en soit, en m'abonnant à *N.E.*, j'ai la conviction de favoriser le développement harmonieux de ma pensée et de ma personnalité».

Axel DOAT

druides

Du Dr. Marcel Brou, à Péruwelz (Belgique) :

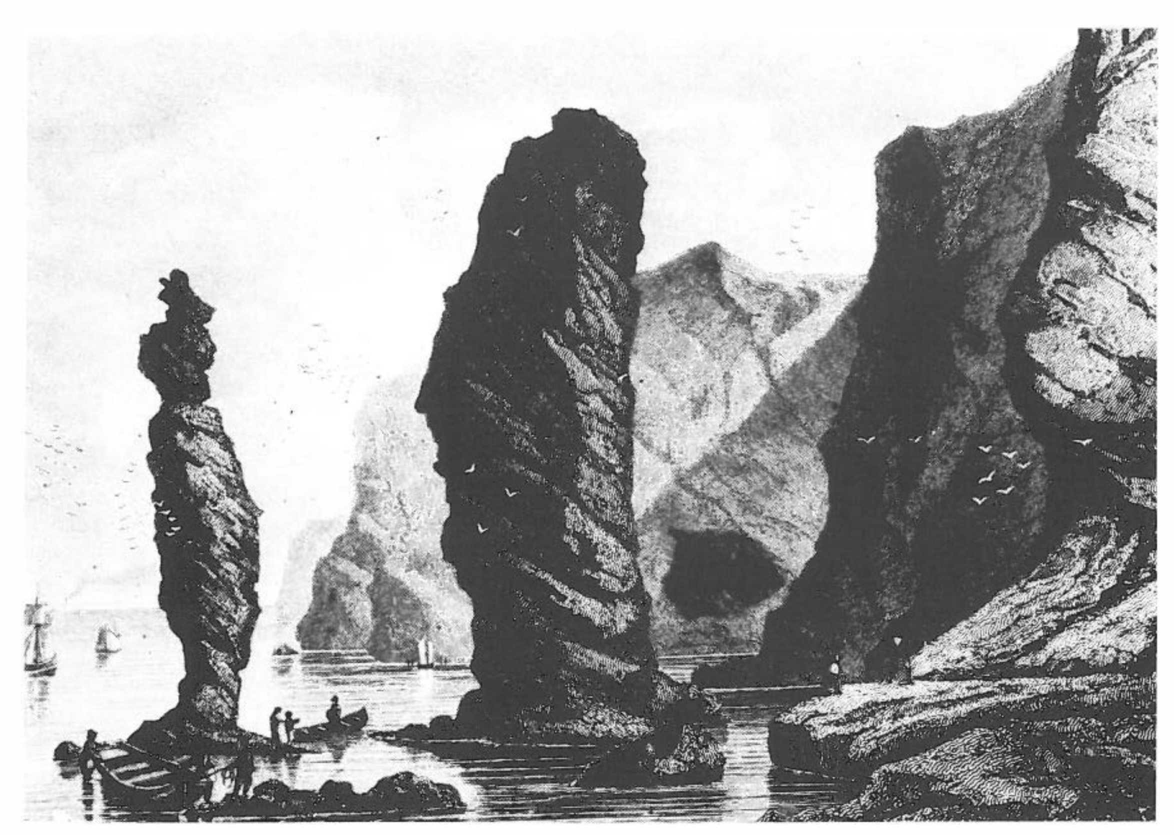
«Je suis, avec mon frère, l'auteur des livres *Le secret des druides* et *Le secret d'Adam* (Office international de librairie, Bruxelles). Or, il se trouve que nos recherches, qui sont totalement indépendantes de celles du pasteur Jürgen Spanuth, que nous ne connaissions pas, nous ont conduits à la conclusion que l'Atlantide se trouvait effectivement à Héligoland. C'est vous dire avec quel intérêt j'ai pris connaissance de votre article sur l'Atlantide, relatif aux découvertes de Spanuth».

Marcel BROU

Albrecht Dürer

De M. Jean-Pierre Bonicco, professeur d'allemand, à Marseille :

«Il n'est pas trop tard pour revenir sur l'exposition organisée par le Germanisches Nationalmuseum de Nuremberg, pour le 500ème anniversaire de la naissance d'Albrecht Dürer, et qui a revêtu, vous le savez, une très grande importance. Elle a, en effet, accueilli 350 000 visiteurs, alors qu'on en attendait 60 000 environ. Matériellement remarquable, cette exposition m'a pourtant laissé insatisfait sur un point capital, à savoir le visage de Dürer qui s'y trouvait mis en relief : celui d'un humaniste «ouvert à toutes les cultures», citoyen d'une ville



Les rochers de Héligoland. Gravure ancienne.

cosmopolite, plantant son chevalet aussi bien en Italie qu'aux Pays-Bas.

«L'appel du Pouvoir à l'oeuvre artistique de Dürer n'est certes pas un fait nouveau. Des romantiques de 1828 aux nationaux-socialistes, des thuriféraires du second Reich aux démocrates de Weimar, chacun n'a vu dans cette oeuvre si riche que la part qui l'intéressait. Seule la vision de Thomas Mann eut le mérite de tenter une synthèse, qui croyait déceler, au-delà de la précision du dessin, un côté volontairement inachevé, reflétant la soif d'infini du caractère national allemand. Bien entendu, ces interprétations peuvent être contestées. Leur caractère est nécessairement fragmentaire, et en art, comme du reste en toutes choses, il faut se méfier des jugements trop tranchés. Mais c'est précisément du fait de cette pluralité d'interprétations possibles qu'il est regrettable qu'à Nuremberg, un seul aspect ait été privilégié au détriment des autres. Les organisateurs de l'exposition Dürer sont tombés dans le piège. C'est dommage.

Jean-Pierre BONICCO

l'Atlantide

De M. Dierk Hahn, assistant juridique, à Galgenberg (RFA) :

«Le haut niveau de votre revue m'a beaucoup réjoui. J'ai surtout apprécié sa clarté et son honnêteté, même sur des problèmes délicats, comme celui de l'eugénisme. De même, je vous sais gré d'avoir fait paraître un entretien avec Jürgen Spanuth, qui donne à vos lecteurs un excellent aperçu du problème de l'Atlantide.

«Peut-être savez-vous que, lors de la parution de *L'Atlantide retrouvée ? (Das enträtselte Atlantis)*, une véritable campagne de calomnies fut lancée en Allemagne contre Spanuth, à l'initiative d'un petit groupe de professeurs de l'Université de Kiel. Ces éminents «spécialistes», rassemblés autour du géologue Karl Gripp, allaient jusqu'à renier les résultats de leurs propres travaux dans la mesure où ceux-ci corroboraient les découvertes de Spanuth. Cette campagne est fort caractéristique. Elle n'est pas sans rappeler les critiques portées contre Flaubert, après la sortie de *Salammbô*».

Dierk HAHN

calendrier

De M. Paul-Marie Duval, professeur au Collège de France (chaire d'Archéologie et histoire de la Gaule), directeur d'études à l'Ecole pratique des hautes études, directeur de la revue «Gallia», auteur de «Cherchel et Tipasa» (Geuthner, éd.), «La Gaule jusqu'au milieu du Vème siècle» (Picard, éd.), «La Vie quotidienne en Gaule pendant la paix romaine» (Hachette, éd.), «Paris antique» (Hermann, éd.), etc., à Paris :

«J'ai lu avec plaisir, dans *Nouvelle Ecole*, l'article de M. Goulven Pennaod sur *Le calendrier de Coligny*. Je vois que mes écrits sur ce sujet difficile ne sont pas trop incompréhensibles : l'auteur en a très clairement exposé les conclusions, avec une approbation à laquelle j'ai été sensible».

Paul-Marie DUVAL

en mer Egée ?

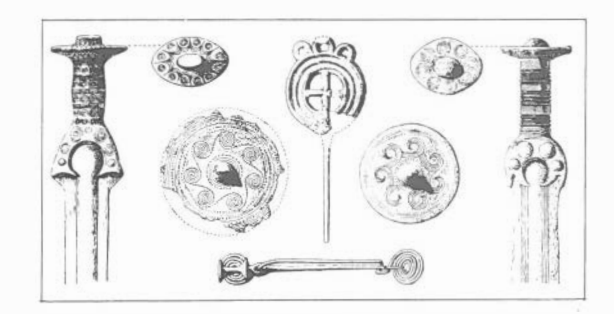
De M. Jef Vercauteren, à Anvers :

«*Nouvelle Ecole* me paraît d'une grande importance pour la formation intellectuelle d'une jeunesse non-conformiste.

«Je suis tout à fait d'accord avec vous pour déclarer que les thèses soutenues par Paul Le Cour («Atlantis») partent d'une excellente intention, mais ne prouvent rien quant à la situation et la



courrier





Ci-dessus : armes et outils de l'âge du Bronze (d'après Karl Theodor Strasser. Deutschlands Urgeschichte. *Moritz Diesterweg, éd. Frankfurt/M., 1933.*
Ci-dessous : guerriers égyptiens luttant contre les Peuples de la mer (Atlantes ?). Bas-relief du temple de Medinet Habou.

disparition supposées de l'«Atlantide». D'un autre côté, les suppositions de M. Spanuth, localisant l'Atlantide dans la partie septentrionale de l'Europe, et celles d'autres auteurs, comme James Mavor jr., qui prétendent l'avoir découverte dans la mer Egée, ne sont guère plus convaincantes. Il n'en est pas moins vrai qu'il existait autrefois des civilisations qui restent encore peu connues».

Jef VERCAUTEREN

**** Un article concernant les localisations de l'Atlantide en mer Egée (civilisation crétoise, île de Santorin, etc.) paraîtra prochainement dans* Nouvelle Ecole (N. E.).

coup de foudre

De M. Gérald de La Vauzelle, réalisateur, à Villennes-s/Seine :

«Le premier contact avec votre revue est comparable au «coup de foudre». Unique en son genre, elle prouve que le naturel qu'on a chassé revient toujours au galop. Chaque ligne de l'*Itinéraire*, par exemple, est pour moi une découverte «narcissique», tant la communion d'esprit est intime. J'ai 35 ans. Sans exagération, je puis dire avoir attendu depuis une vingtaine d'années ce «miroir» de mes inspirations. La découverte de votre revue confirme mon attente, me confirmant que je n'étais pas un original, mais seulement un «égaré du troupeau».

«Avec *Nouvelle Ecole*, vous réhabiliterez l'Occident aux yeux des Occidentaux, vous leur ferez prendre conscience de leur identité, de la richesse dont ils sont porteurs, vous les aiderez à se protéger eux-mêmes, contre eux-mêmes parfois. A l'époque où l'on parle de protection de la nature, d'«environnement», *N. E.* se charge de la sauvegarde de l'héritage, de l'environnement humain et culturel. La source purifiée, nous ne chercherons plus refuge ou justification dans de vaines idéologies étrangères à notre nature, mais en nous-mêmes.. Le Graal n'est-il pas l'accomplissement de soi ? ».

Gérald de LA VAUZELLE

scandale

De M. Albert Cordier, ingénieur, à Paris 15 :

«Abonné depuis trois ans à *N.E.*, je tiens à vous dire la satisfaction et même le plaisir que je prends à lire chacun des numéros de votre revue. N'étant pas l'homme des compliments, je vous prie de prendre ces mots au sens strict : il y a peu de revues en France (et probablement dans le monde) qui aient à la fois l'originalité, la qualité, la tenue et la rigueur de la vôtre.

«Dans un autre ordre d'idées, j'ai pris connaissance avec surprise d'attaques extrêmement violentes publiées à votre encontre, avec l'évidente intention de vous nuire, par un petit journal politique étudiant, d'inspiration tout à la fois maurrassienne et contestataire. Ces attaques m'ont paru scandaleuses. Pourquoi n'y répondez-vous pas ? ».

Albert CORDIER

****Il faut laisser la politique aux politiciens, et les écoliers à leurs études.* Nouvelle Ecole *a mieux à faire qu'à se livrer à des polémiques. C'est une question de niveau* (N.E.).

les fleurs et les racines

Du Dr. Jacques Baugé-Prévost, docteur en psychologie, docteur en médecine, fondateur des Ed. Celtiques, directeur de l'Institut supérieur des sciences psychosomatiques, biologiques et raciales, directeur de la revue «Horizon-Santé», auteur de «La Médecine naturelle», à Montréal :

«Je souhaiterais répondre à M. Pierre-Louis Legrand, qui écrit, dans le *Courrier* du n° 19 : «La définition du Celte est avant tout linguistique. Est Celte celui qui parle une langue celtique» (p. 96). Cette schématisation artificielle de l'histoire de nos Pères et de nous-mêmes me fait penser aux latinistes d'autrefois qui, jetant un regard méprisant sur les idiomes maternels, ignorèrent le vaste domaine biopsychique.

«Ce qui fait la nation, ce n'est pas la langue. Un homme aura beau changer de langue, il continuera d'exprimer, dans son nouveau parler, ses anciennes idées, quitte à en ajouter d'autres par la suite. Sa nature intime ne sera pas modifiée pour autant. Un Chinois peut abandonner définitivement sa langue pour adopter l'une des langues celtiques ; ce sera

toujours un Chinois. Un Noir peut s'exprimer dans un français impeccable, cela n'en fera pas un Blanc. C'est là une évidence. L'histoire abonde d'ailleurs en exemples qui montrent des peuples conquis, contraints d'adopter le langage d'autres peuples, sans pour autant cesser d'être eux-mêmes. Les langues, celtiques ou non, sont les fleurs de l'histoire. Elles n'en sont pas les racines».

Jacques BAUGE-PREVOST

le poulain

De M. Jean-Claude Pédone, informaticien, à Paris :

«M. Jean-Jacques Mourreau, dans son étude sur *La Chasse sauvage*, rappelle que le nom du «poulain» est commun à plusieurs langues néo-indo-européennes : angl. *foal*, néerl. *veulen*, all. *Füllen* (n° 16, p. 32). Il aurait pu ajouter que cette commune dénomination a des origines fort lointaines, puisqu'elle correspond, entre autres, non seulement au grec «classique» *polos*, mais à deux signes du «linéaire B» qui se lisaient *po-lo*.

«Dans l'ouvrage de John Chadwick *Le déchiffrement du linéaire B* (Gallimard, 1972. p. 57), une note, d'ailleurs due au traducteur, précise : «Le mot se retrouve en germanique avec un changement phonétique (angl. *foal*, all. *Fohlen*, *Füllen*), et en latin avec un changement sémantique, *pullus*, qui signifie couramment «jeune animal», mais s'est rapidement restreint aux gallinacés : ce sens a passé dans toutes les langues romanes (*poule*, *poulet*), le français étant le seul à avoir un dérivé concernant les chevaux : *poulain*. L'initiale *f* des mots germaniques cités correspond régulièrement au *p* du latin et du grec, en vertu d'une mutation consonantique appelée par les philologues loi de Grimm»..».

Jean-Claude PEDONE

Courtet de l'Isle

De M. Jean Boissel, professeur de littérature comparée à l'Université de Montpellier, auteur de «Gobineau polémiste» (Pauvert, éd.), collaborateur des «Etudes gobiniennes» (Klincksieck, éd.), à Montpellier :

«Je vous remercie d'avoir bien voulu faire état de mes travaux sur Victor Courtet de l'Isle (*N.E.* n° 15, p. 70), Vauclusien bien oublié, mais qui fut certainement le premier en France à tenter de fonder, en 1837, une histoire et une sociologie raciologiques.

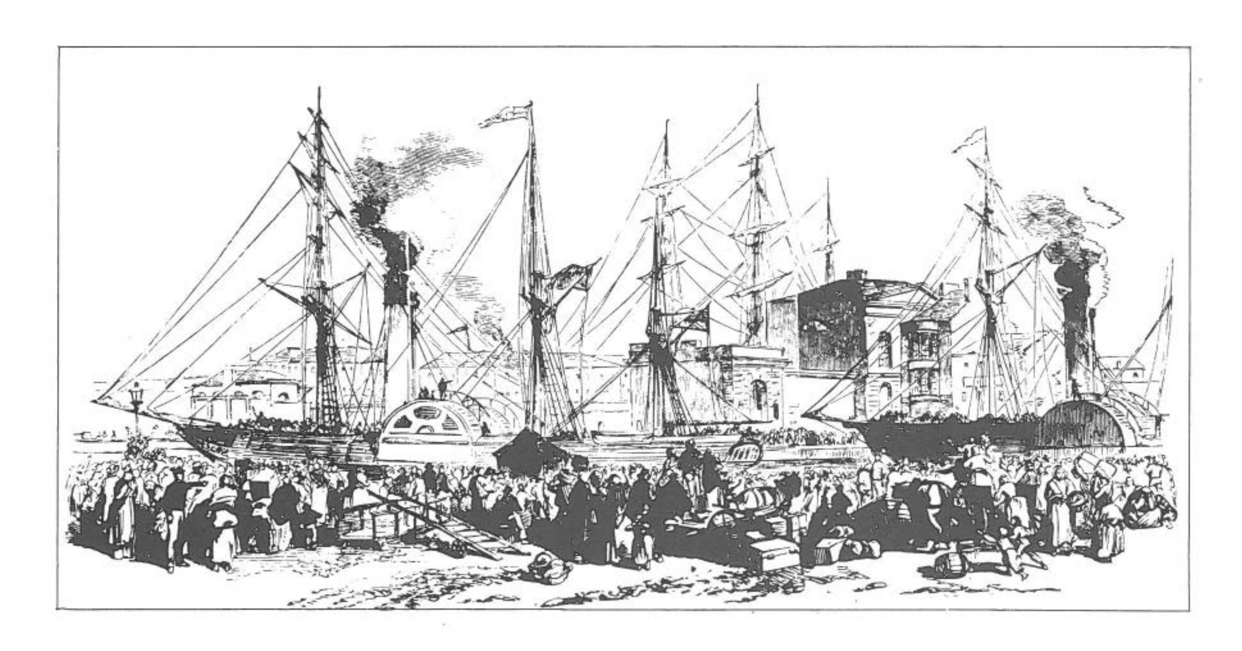
«Je vous félicite également d'avoir signalé les travaux d'Arnold Gehlen».

Jean BOISSEL

synthèse

De M. Bernard Villien, élève au Centre d'instruction naval de Brest, à Pierrelatte :

«Je sais qu'il vaut mieux réaliser une seule oeuvre qui soit belle, plutôt que mille de qualité douteuse. Toutefois, je ne peux m'empêcher de manifester mon impatience, en constatant que des retards sont intervenus, l'an passé, dans la parution de *Nouvelle Ecole*. Au moins ce temps mort m'a-t-il permis de reprendre certains anciens numéros, d'en savourer à nouveau la densité et la clarté. Le meilleur, à mon sens, reste celui que vous avez consacré à *L'empirisme logique*. Je lui ai trouvé l'utilité la plus pressante, alliée à l'abord le plus aisé. Quant au numéro sur *La condition juridique de la femme*, j'y ai apprécié, notamment dans l'*Itinéraire*, une grande richesse d'idées et un esprit de synthèse qui se font bien rares aujourd'hui. On pense à l'introduction de *L'homme, cet inconnu*.



C'est un plaisir de voir que, pour des sujets aussi hermétiques en apparence, vos collaborateurs font un effort pour se placer à la portée du lecteur non averti. Aussi ne puis-je souhaiter qu'une chose : que les fascicules à venir soient de la même veine que ceux que vous avez déjà publiés».

Bernard VILLIEN

Sigmund Freud

Du Dr. F.J. Irsigler, docteur en médecine, à Krugersdorp (République sud-africaine) :

«Dans le numéro de *N.E.* consacré aux *Langues et littératures celtiques*, l'entretien avec M. Jean Rostand a spécialement retenu mon attention. Le nom de ce grand biologiste était aussi mentionné dans un livre sur la psychanalyse que j'ai lu récemment, *Sigmund the Unserene* (1965), par Percival Bailey.

«Les textes que vous avez publiés sur les problèmes raciaux sont, eux aussi, d'une brûlante actualité. Dans une lettre que je lui avais adressée voici déjà deux ans, je m'étais ouvert de ces problèmes auprès de M. Jacques Millot, professeur au Muséum d'histoire naturelle et à la faculté des Sciences de Paris, à propos de son essai sur la *Biologie des races humaines* (Armand-Colin, 1952). M. Millot ne m'a malheureusement jamais répondu».

F.J. IRSIGLER

*** *L'ouvrage de Percival Bailey auquel M. Irsigler fait allusion, a été traduit en France en 1972 : «Sigmund le tourmenté», aux éd. de la Table-ronde* (N.E.).

coquille

Du Dr. Jean Vague, professeur à la faculté de Médecine de Marseille (clinique endocrinologique), auteur de «La différenciation sexuelle humaine», «Guide du diabétique» (Masson, éd.), «Notions d'endocrinologie» (Flammarion, éd.), à Marseille :

«Lisant toujours *Nouvelle Ecole* avec beaucoup d'attention, je tiens à vous signaler une «coquille» qui a probablement échappé à votre prote. Il est signalé dans votre numéro 17 (*Les Celtes*), p. 52, qu'Alaric s'empara de Rome en l'an 410. C'est exact, mais... en 410 après J.C., soit huit cents ans plus tard ! Ne voyez en cette remarque, bien entendu, qu'une preuve de l'intérêt avec lequel je lis votre excellente revue».

Jean VAGUE

portraits

De M. H.B. Isherwood, anthropologue, auteur de «Racial Integration» (Britons Publ. Co., éd.), «Racial Contours» (Times Longbooks, éd.), à Ringwood (Grande-Bretagne) :

«Je trouve *Nouvelle Ecole* excellente à tous points de vue. Les articles sont instructifs et toujours sélectionnés d'une façon réfléchie. Ils affrontent avec réalisme les défis de notre temps. L'ensemble est parfaitement présenté et rédigé, toutes choses à porter au crédit de votre équipe.

«Les articles que vous avez fait paraître sur *Les Celtes* ont évidemment un intérêt tout particulier pour moi. J'ai aimé le portrait de Darwin que vous avez reproduit et que je ne connaissais pas, ainsi que la photo de M. Jacques Monod qui l'accompagnait».

H.B. ISHERWOOD

programme de travail

De M. Paul K. Schmidt-Carell, romancier, auteur de «Ils arrivent !», «Opération Barbarossa», «Opération terre brûlée» (Robert-Laffont, éd.), etc., à Hambourg :

«Etudiant avec le plus grand intérêt chaque numéro de *Nouvelle Ecole*, je saisis avec joie cette occasion de vous dire que votre programme de travail, ainsi que la composition de chacune de vos livraisons, rencontrent mon accord plein et entier. Les informations que vous publiez sur les différents domaines du savoir me sont extrêmement précieuses, surtout en ce qui concerne les questions dont l'édition allemande ne parle pas, ou qui sont déformées du fait de certains tabous».

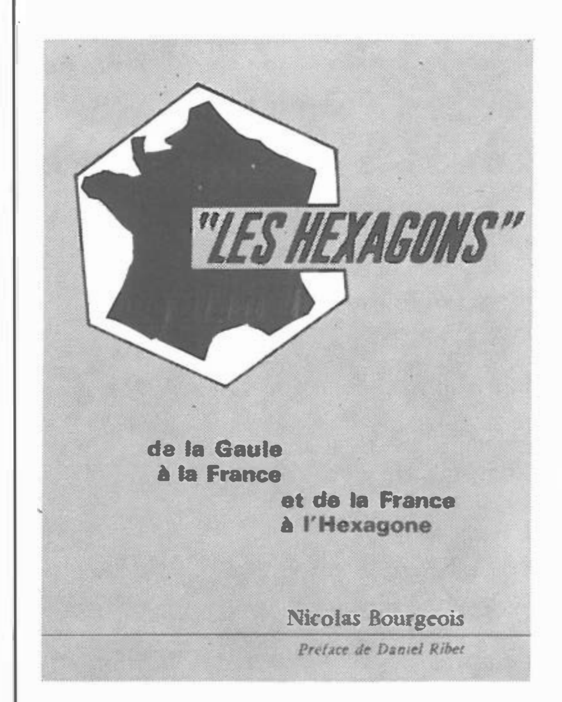
Paul K. SCHMIDT-CARELL



«La revue *Nouvelle Ecole* a consacré un numéro spécial à Montherlant qui forme, et de loin, l'hommage le plus important que la presse française ait, jusqu'à ce jour, dressé au pied du bûcher funèbre de l'auteur du *Treizième César*.

«Par tempérament et par philosophie, je ne m'attache ni aux objets ni aux livres, et le décor qui s'accorde le mieux à mon univers intérieur est la nudité d'une chambre d'hôtel ; mais cela ne signifie point que je sois insensible à la beauté des formes, et je suis heureux — pour Montherlant, pour ses amis, pour ses disciples — que ce numéro spécial de *Nouvelle Ecole* soit non seulement une réussite littéraire, mais aussi une réussite plastique : couverture, mise en page, etc. Bref, *a joy for ever*, qui me paraît être le plus judicieux des cadeaux de fin d'année, pour qui a le goût de l'intelligence et de la rigueur».

Gabriel Matzneff
(*Les Nouvelles littéraires*, 1er janvier 1973)



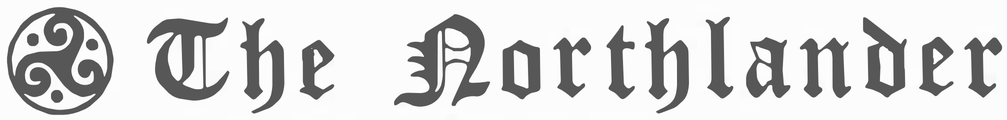
NICOLAS BOURGEOIS :
LES HEXAGONS
(139 pages, 15 F).

«D'une plume alerte, Nicolas Bourgeois, bâtonnier au barreau de Dunkerque-Hazebrouck, retrace les grandes lignes de l'histoire d'un certain hexagone. Appellation somme toute la mieux adaptée à ce qui a cessé d'être le «regnum Francorum», et qui n'avait d'ailleurs plus grand'chose de commun avec la Gaule de César.

«Fruit d'un esprit voltairien, ce livre a fait grincer quelques mandibules dans les cénacles de droite et de gauche. La presse parallèle l'a applaudi, suppléant aux défaillances de la critique officielle. On retiendra avec profit la méthode d'investigation historique et la somptueuse description de «l'hexagone seul» («Voici sonnée l'heure de la Ville unique et surtout de l'universelle banlieue»)..»

*(*Les Cahiers des Pays-Bas français, *n° 1).*

En vente chez l'auteur : Me Nicolas Bourgeois, Château de l'Orme, 59 Hazebrouck.



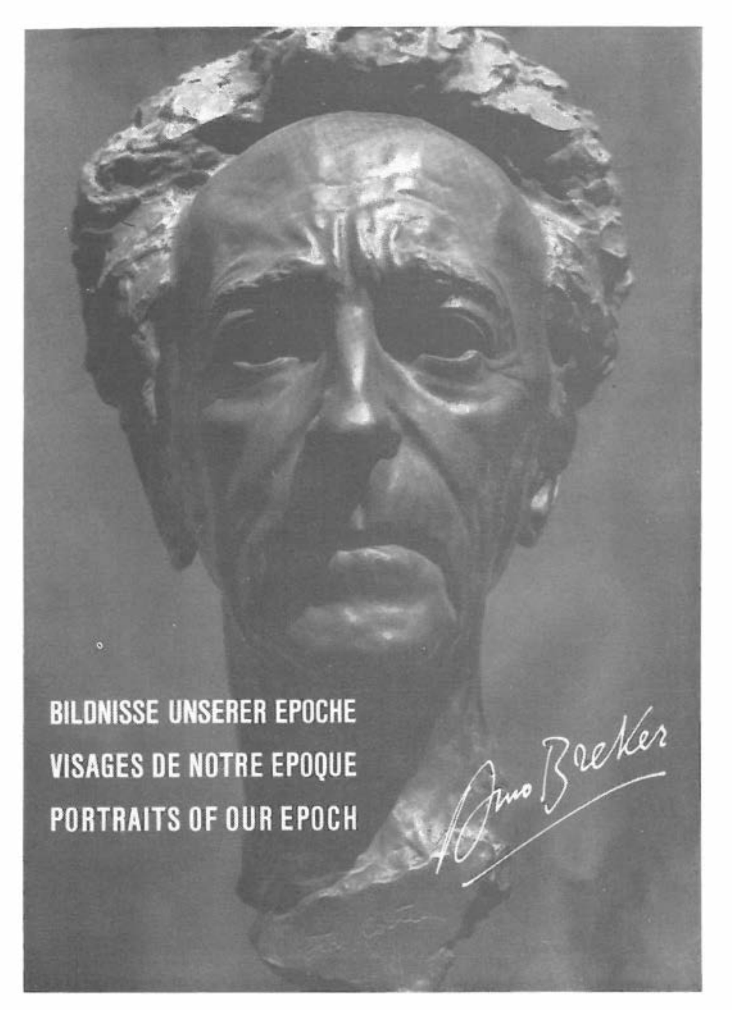
Official Organ of the Pan-Nordic Cultural Foundation

The Northern League

devoted to the preservation of identity and heritage and to foster friendship and solidarity of all nations and persons of nordic stock.

Main Editor : J. Kruls.
Scientific co-operator : F.J. Los, M.A., Ph.D.

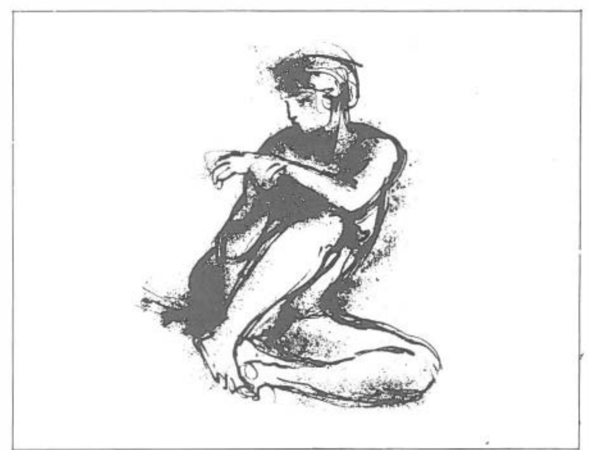
THE NORTHLANDER. P.O.B. 1796, Amsterdam (Netherlands).



ARNO BREKER :
VISAGES DE NOTRE EPOQUE
(Podzun-Verlag, éd. Dorheim/H., 1973)

Album relié de 152 planches, format 30/21 cm.
Texte en trois langues.
Portraits de Hermann Abs, Heinrich Fassbender, Max Liebermann, Paul Girardet, Otto Bayer, Katja Granoff, Ira Fürstenberg, Albert Speer, Jacques Benoist-Méchin, Serge Lifar, Paul Morand, Marcel Pagnol, Abel Bonnard, Jean Cocteau, Aristide Maillol, Friedrich Sieburg, Ezra Pound, Céline, Mohammed V, Marcel Midy, etc.

Dépositaire en France :
France-Univers Diffusion, 6 rue Papillon, 75009 Paris
Prix : 60 F.



«La pensée universaliste est condamnée par la science. Les éthologistes nous enseignent que la nature obéit, en effet, aux lois de la sélection et de la différenciation. Les biologistes enfin distinguent ce qui relève de la nécessité et du hasard. La nécessité est par définition prévisible, mesurable, quantifiable. Le hasard, lui, est rebelle à la science : c'est l'accident qui nous fait ce que nous sommes. La nécessité est la loi commune, le hasard commande notre singularité et notre orgueil. Relayant la science, l'art a pour fonction d'en être le langage.

«Le hasard a fait naître Arno Breker en Rhénanie, à l'aube de ce siècle. Et si nous, Français, affectionnons tout particulièrement les oeuvres de sa période parisienne (1927-30), si nous en aimons le modelé allusif et frémissant, hérité de Rodin, nul doute que «notre Breker», comme le nommait Charles Despiau, ne soit pas le plus pur Breker. Sorti de sa chrysalide d'influences, le pur Breker naît à Berlin où l'Histoire, aussitôt, le happe. Arno Breker est un sculpteur européen et un sculpteur allemand. Sa sculpture est une recherche inlassable du *juste but*».

(Michel Marmin. Préface au catalogue de l'exposition Arno Breker. Galerie La Sarbacane, 28 rue Ch. Dupret, Charleroi, Belgique. 25 novembre-20 décembre 1972).

pour s'abonner

Nom .... Prénom ....
Adresse ....
....
Profession .... Age ....
souscrit un abonnement d'un an (six numéros) à *NOUVELLE ECOLE*,
à partir du numéro ....
et verse ce jour la somme de .... (1)
par .... (2)
A .... Le ....
Signature ....

(1) Abonnement normal : 75 F / de soutien : à partir de 100 F / étudiants : 50 F / propagande (deux exemplaires à chaque parution) : 100 F / Etranger : 85 F (étudiants : 55 F ; propagande : 110 F).

(2) Chèques bancaires à l'ordre de *NOUVELLE ECOLE* ; chèques, mandats et virements postaux à l'ordre de *NOUVELLE ECOLE* CCP Paris n° 17 116 42. Les abonnés belges peuvent verser le montant de leur souscription au compte n° 413 343 de la Société Générale de Banque, agence d'Anderghem (CCP 2.61), au nom de M. Claude Vanderperren (spécifier : pour *NOUVELLE ECOLE).*

pour vos amis

Donnez-nous le nom et l'adresse des personnes de votre entourage susceptibles d'être intéressées par *NOUVELLE ECOLE*. Nous leur ferons parvenir l'un de nos prochains numéros.

Nom .... Prénom ....
Adresse ....
.... Profession ....
Nom .... Prénom ....
Adresse ....
.... Profession ....
Nom .... Prénom ....
Adresse ....
.... Profession ....

A renvoyer à *NOUVELLE ECOLE* : boîte postale 129-07 / 75326 Paris Cedex 07.

NOUVELLE ECOLE

■ *les numéros 1 à 16 inclus sont épuisés*

NUMERO 1 : *Rome et la Judée* (Gilles Fournier), *Le LSD et les altérations du stock héréditaire*, (Alain de Benoist), *L'hérédité psychologique*, *Le puzzle génétique dans les ghettos*, *Une mise au point sur l'existence de Dieu* (Louis Rougier), *Placebos et « médicaments miracles »*, *Marxisme et religion*, etc.

NUMERO 2 : *De la langue à la structure : procès du langage* (Alain de Benoist), *Linguistique et sciences humaines* (Giorgio Locchi), *Nicolas Marr et la linguistique soviétique* (Jean-Claude Rivière), *Une éthique de la connaissance* (Jacques Monod), etc.

NUMERO 3 :*Race, sélection et caractères psychiques*, *Différenciation raciale et anthropologie physique*, *Le processus biologique de formation raciale* (Donald A. Swan), *Moïse était-il égyptien ?* (Alain de Benoist), *Un aggiornamento du judaïsme*, *Les thèses de Marcuse*, *Sur l'origine de l'univers*, *Protestantisme et capitalisme*, *Les aberrations chromosomiques*, etc.

NUMERO 4 : *Réflexions sur la question des valeurs* (Gilles Fournier), *Le judaïsme, morale et religion* (Julien Lebel), *Le probabilisme et la contraception* (Alain de Benoist), *Des signaux dans l'espace : les pulsars* (Jacques Vernin), *Du nouveau sur les Etrusques ?*, *Les deux sens du mot « gift »*, *A-t-on retrouvé les reliques de l'apôtre Pierre ?*, etc.

NUMERO 5 : *Réalités du sous-développement* (Jean-Yves Péquay), *Démographie mondiale : l'horizon 2000* (Alain de Benoist), *Les continents à la dérive* (Jacques Vernin), *Festival de Bayreuth 1968* (Hans-Jürgen Nigra), *L'Eglise et la polygamie*, « Le singe nu » de Desmond Morris, etc.

NUMERO 6 : *Le Moyen-Age : panorama général* (Pierre Vial), *La faillite de la Scolastique* (Louis Rougier), *Noël et le solstice d'hiver* (Jean Mabire), *L'histoire commence à Lepenski-Vir* (Yves Esquieu), *La biosphère en danger* (Jacques Vernin), *Les plus anciens fossiles* (Pierre-Henri Reboux), *L'« Université nouvelle »* (Alain Lefebvre), *Acquisitions récentes en hématologie*, « Le cheval dans la locomotive » d'Arthur Koestler, etc.

NUMERO 7 : *Biologie du problème racial : génétique et comportement* (Wesley Critz George), *Synthèse de l'ADN et recréation du vivant* (Pierre-Henri Reboux), *Les navires vikings* (Jean-Jacques Mourreau), *La caste des idéocrates*, « Le nouvel Etat industriel » de John K. Galbraith (Philippe Milliau), etc.

NUMERO 8 : *Pour la liberté sexuelle* (Yves de Saint-Agnès), *Les mutilations sexuelles* (Alain de Benoist), *A la décpuverte de l'océanographie* (Pierre Vial), Une journée d'études sur la civilisation européenne à l'Ecole HEC, bibliographie, etc.

NUMERO 9 : *Ecriture chinoise et science moderne* (Guy Brossolet), *L'écriture runique* (Alain de Benoist), entretien avec le professeur Rougier, bibliographie, groupes d'études, etc.

NUMERO 10 : *Le problème de l'avortement* (Jean-Claude Valla), *Fouilles archéologiques en France et en Europe du nord* (Yves Esquieu), *Les greffes d'organes* (Roger Vétillard), *Intégration scolaire et psychologie raciale* (Alain de Benoist), *Les Occidentaux malades de la peste ?* (Pierre Lance), « La sociologie de la révolution » de Jules Monnerot, entretien avec le professeur Dumézil, etc.

NUMERO 11 : *La condition féminine dans l'Antiquité et au Moyen-Age* (Jean-Claude Bardet), « Le vocabulaire des institutions indo-européennes » d'Emile Benveniste (Giorgio Locchi), entretien avec le professeur Maurice Marois, signes des temps (Jean-Jacques Mourreau), bibliographie, etc.

NUMERO 12 : *Hommage à Bertrand Russell* (Louis Rougier, Robert Blanché, Marcel Boll), *Stonehenge* (Jean-Jacques Mourreau), *Le nouveau calendrier liturgique* (Alain de Benoist), « L'administration au pouvoir » de Charles Debbasch (Michel Norey), entretien avec Stéphane Lupasco, bibliographie, courrier, signes des temps, etc.

NUMERO 13 : *L'empirisme logique et le « Wiener Kreis »* (Alain de Benoist), *Du sens des énoncés* (Louis Rougier), *Bertrand Russell et le Cercle de Vienne* (Philippe Devaux), « L'homme et la technique » d'Oswald Spengler (Giorgio Locchi), la science politique en Italie (Antonio Lombardo), bibliographie, courrier, etc.

NUMERO 14 : *L'eugénisme : survol historique* (Jean-Jacques Mourreau), *Perspectives actuelles de l'eugénisme* (Yves Christen), « Les lois du tragique » de Jules Monnerot (Michel Norey), entretien avec Jürgen Spanuth *(L'Atlantide retrouvée)*, bibliographie, courrier, etc.

NUMERO 15 : *Langues et littératures celtiques* (Goulven Pennaod), *Du gaulois au français* (Jean-Claude Rivière), « Socrate fonctionnaire » de Jean Thuillier (Louis Rougier), *Les leçons de la biologie moderne : Monod, Lwoff, Jacob* (Michel Norey), entretien avec Jean Rostand, bibliographie, informations, courrier, etc.

NUMERO 16 : *La chasse sauvage, mythe exemplaire* (Jean-Jacques Mourreau), *Elites et tertiairisation* (Hervé Lavenir), *La Sémantique générale et les méthodes d'évaluation non-aristotéliciennes* (Jean-Yves Le Gallou), *Cytogénétique et anthropologie* (Yves Christen), Le «contrat social» de Robert Ardrey (Y. Christen), bibliographie, courrier, etc.

NUMERO 17 : *Indo-Européen et celtique* (Wolfgang Meid), *Introduction à l'étude de la religion gauloise* (Jean-Jacques Hatt), *Druides et druidisme* (Roger Hervé), *Le calendrier gaulois de Coligny* (Goulven Pennaod), *Plaidoyer pour la «Barbarité»* (John Legonna), *Y aura-t-il une «Renaissance» celtique ?* (Pierre Lance), *Les Celtes du Québec* (Jacques Baugé-Prevost), *Histoire et sociétés : critique de Lévi-Strauss* (Giorgio Locchi), etc.

NUMERO 18 : *Introduction au transformisme* (Claude Rousseau), *Théorie synthétique et simulation de l'évolution*, *Biologie moléculaire et théorie de l'évolution* (Yves Christen), *La «Geographische Anthropologie» de Bertil Lundman* (Donald A. Swan), *Nietzsche et ses «récupérateurs»* (Giorgio Locchi), entretien avec Arthur R. Jensen, bibliographie, signes des temps, etc.

NUMERO 19 : *Histoire des doctrines économiques* (Michel Norey), entretien avec J.D.J. Hofmeyr et Wesley C. George, *Le mythe cosmogonique indo-européen* (Giorgio Locchi), bibliographie, courrier, etc.

NUMERO 20 : *Henry de Montherlant, 1896-1972* (textes de Jean Mabire, Emile Lecerf, Michel Ciry, Gabriel Matzneff, Michel Marmin, Michel Mourlet, Jean Cau, François d'Orcival), entretien avec Pierre Debray-Ritzen, *Le règne, l'Empire, l'imperium* (Giorgio Locchi), bibliographie, analyses, courrier, etc.



HISTOIRE ● PHILOSOPHIE ● SCIENCES ● ECONOMIE ● DROIT